

Claude Lévi-Strauss Das wilde Denken

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft



Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 14

Claude Lévi-Strauss, geboren 1908 in Brüssel, gilt als Begründer und führender Vertreter des französischen Strukturalismus. Er lehrte von 1935–39 Soziologie an der Universität von São Paulo und von 1942–45 an der New York School for Social Research. 1950 erhielt er an der École Pratique des Hautes Études einen Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaften der schriftlosen Völker und 1959 am Collège de France den Lehrstuhl für Anthropologie. Seine Schriften im Suhrkamp Verlag: *Strukturale Anthropologie I* (1967), *Strukturale Anthropologie II* (1975), *Das wilde Denken* (1968), *Das Ende des Totemismus* (1965), *Mythologica I–IV* (1971–75), *Rasse und Geschichte* (1972), *Der Weg der Masken* (Insel Verlag 1977), *Traurige Tropen* (1978), *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1981).

»Das, was ich als *wildes Denken* zu definieren versucht habe, läßt sich nicht als spezifisch wem auch immer zuschreiben, sei es nun irgendein Teil oder ein Typus der Zivilisation. Es hat überhaupt keinen prädikativen Charakter. Ich würde vielmehr sagen, daß ich mit dem *wilden Denken* das System der Postulate und Axiome bezeichne, die zur Begründung eines Codes nötig sind, der es gestatten würde, unter dem geringsten möglichen Verlust *das andere* in *das unsere* und umgekehrt zu übersetzen, also die Gesamtheit der Bedingungen, unter denen wir einander am besten verstehen können; dabei bleibt natürlich stets ein Rest. Das *wilde Denken*, so wie ich es verstehe, ist eigentlich nur der Ort der Begegnung, der Ausdruck eines Bemühens um Verständnis, in dem ich *mich an ihre, sie an meine* Stelle versetze. Die seinem Wesen angemessensten Umschreibungen würden auf solche Begriffe zurückgreifen wie den geometrischen Ort, den gemeinsamen Nenner, das größte gemeinsame Vielfache usw. und damit die Vorstellung ausschließen, daß es etwas gibt, das wesensgemäß einem Teil der Menschheit zuzuschreiben ist und das *wilde Denken* ausschließlich definiert.«

Claude Lévi-Strauss
Das wilde Denken

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe »La pensée sauvage«
Aus dem Französischen von Hans Naumann

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Lévi-Strauss, Claude:

Das wilde Denken / Claude Lévi-Strauss

[Aus d. Franz. von Hans Naumann]. -

1. Aufl. - Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973
(Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft; 14)

Einheitssacht.: *La pensée sauvage* (dt.)

ISBN 3-518-27614-X

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 14

Erste Auflage 1973

© 1962 by Librairie Plon, Paris

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1968
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des
öffentlichen Vortrags, der Übertragung durch
Rundfunk und Fernsehen sowie der Übersetzung,
auch einzelner Teile.

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Inhalt

Vorwort

I. Die Wissenschaft vom Konkreten	11
II. Die Logik der totemistischen Klassifikationen	49
III. Die Transformationssysteme	92
IV. Totem und Kaste	130
V. Kategorien, Elemente, Arten, Zahlen	159
VI. Verallgemeinerung und Vereinzelung	188
VII. Das Individuum als Art	223
VIII. Die wiedergefundene Zeit	251
IX. Geschichte und Dialektik	282
Verzeichnis der Abbildungen im Text	311
Bibliographie	315
Personenregister	327
Sachregister	330

Maurice Merleau-Ponty
zum Gedächtnis

»Niemand ist in seinen Berechnungen so genau wie die Wilden, die Bauern und die Provinzler; wenn sie vom Gedanken zur Wirklichkeit kommen, ist daher alles schon fertig.«

H. de Balzac, Das Antiquitätenkabinett

Vorwort

Das vorliegende Buch ist in sich abgeschlossen, aber die Probleme, die es behandelt, stehen in engem Zusammenhang mit denen, die wir in gedrängter Form in einer anderen Arbeit unter dem Titel *Totémisme aujourd'hui** untersucht haben (Paris 1962). Wir verlangen nicht vom Leser, daß er sich damit befaßt, wollen ihn aber darauf hinweisen, daß zwischen den beiden Werken ein Zusammenhang besteht: das erstere bildet eine Art historische und kritische Einleitung zum zweiten. Wir haben es also für überflüssig gehalten, hier auf Begriffe, Definitionen und Tatsachen zurückzukommen, denen wir dort bereits genügend Aufmerksamkeit gewidmet haben.

Wenn der Leser dieses Buch aufschlägt, soll er jedoch wissen, was wir tatsächlich von ihm erwarten: daß er das negative Urteil zur Kenntnis nimmt, zu dem wir hinsichtlich des Totemismus gekommen sind; nachdem wir erklärt haben, weshalb wir meinen, daß die früheren Ethnologen sich von einer Illusion haben blenden lassen, gehen wir nunmehr daran, die »Kehrseite« des Totemismus zu erforschen.

Daß der Name Maurice Merleau-Pontys auf der ersten Seite eines Buches steht, dessen letzte Seiten der Diskussion eines Werkes von Sartre vorbehalten sind, darf niemand zu dem Schluß verführen, ich hätte sie einander gegenüberstellen wollen. Wer in den letzten Jahren mit Merleau-Ponty und mir Kontakt hatte, kennt einige der Gründe, die es selbstverständlich erscheinen lassen, daß dieses Buch, das einige Themen meiner Vorlesungen am Collège de France frei entwickelt, ihm gewidmet ist. Ich hätte es ihm auf jeden Fall gewidmet, auch wenn er noch lebte, gleichsam als die Fortsetzung eines Dialogs, den wir im Jahre 1930 begonnen haben, als wir, in Gesellschaft Simone de Beauvoirs, einander anlässlich eines pädagogischen Lehrgangs kurz vor der Agrégation begegneten. Und da der Tod ihn uns jäh entrissen hat, sei dieses Buch wenigstens seinem Andenken, als Zeichen der Treue, Dankbarkeit und Zuneigung gewidmet.

Obgleich es mir unerlässlich schien, meine von der Sartres abweichende Auffassung über einige Punkte, die die philosophischen Grundlagen der Anthropologie berühren, zum Ausdruck zu brin-

* dt. unter dem Titel *Das Ende des Totemismus*, Ffm. 1965.

gen, so habe ich mich dazu erst nach mehrmaliger Lektüre eines Werkes entschlossen, dem meine Hörer an der *Ecole des Hautes Etudes* und ich selbst im Laufe des Jahres 1960/61 zahlreiche Seminarsitzungen gewidmet haben. Trotz allen unvermeidlichen Meinungsverschiedenheiten wünschte ich, daß Sartre eine Erörterung, die das Ergebnis von so viel Bemühungen ist, als indirekten Ausdruck unserer Bewunderung und Achtung ansieht.

Zu besonderem Dank bin ich meinem Kollegen Jacques Bertin, Directeur d'études an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, verpflichtet, der in seinem Laboratorium einige Diagramme hat ausführen lassen; ferner den Herren I. Chiva und J. Pouillon, deren Vorlesungsnachschriften mir manche schnell vergessene Improvisation ins Gedächtnis zurückriefen; Fräulein Nicole Belmont, die mir half, die Dokumentation zu sammeln, und die Bibliographie nebst dem Index aufstellte; schließlich meiner Frau, die mir bei den Korrekturen des Textes und der Fahnen half.

Kapitel I

Die Wissenschaft vom Konkreten

Lange Zeit liebte man es, auf jene Sprachen hinzuweisen, denen die Ausdrücke fehlen, um Begriffe wie Baum oder Tier zu bilden, obwohl sich in diesen Sprachen alle Wörter finden, die für eine detaillierte Bestandsaufnahme der Arten und Spielarten nötig sind. Wenn man diese Fälle heranzog, um die These zu untermauern, die »Primärvölker« seien des abstrakten Denkens unfähig, ließ man freilich andere Beispiele beiseite, die bewiesen, daß der Reichtum an abstrakten Wörtern eine Eigenschaft nicht nur der zivilisierten Sprachen ist. So gebraucht das Chinook, eine Sprache des Nordwestens der Vereinigten Staaten, abstrakte Wörter, um zahlreiche Merkmale und Eigenheiten der Lebewesen und der Dinge zu bezeichnen: »Dieser Vorgang«, sagt Boas, »ist viel häufiger als in jeder anderen mir bekannten Sprache.« Der Satz: Der böse Mann hat das arme Kind getötet, wird im Chinook wiedergegeben durch: Die Bosheit des Mannes hat die Armut des Kindes getötet; und um zu sagen, eine Frau benütze einen zu kleinen Korb, sagt man: sie legt Wurzeln vom Fingerhut in die Kleinheit eines Muschelkorbes. (Boas 2, S. 657 f.)

Im übrigen liefern Redeweise und Syntax einer jeden Sprache die Hilfsmittel, die zur Ergänzung des lückenhaften Vokabulars unerlässlich sind. Und der tendenziöse Charakter des oben angeführten Arguments wird offensichtlich, wenn man feststellt, daß die umgekehrte Situation, das heißt diejenige, wo die allgemeinen Ausdrücke gegenüber den spezifischen Bezeichnungen das Übergewicht haben, ebenfalls dazu benutzt worden ist, die intellektuelle Armut der Wilden darzutun:

Von den Pflanzen und den Tieren benennt der Indianer nur die nützlichen oder schädlichen Arten; die anderen werden unterschiedslos als Vogel, Unkraut usw. eingestuft. (Krause, S. 104)

Ein Beobachter der neueren Zeit scheint in ähnlicher Weise zu glauben, daß der Eingeborene nur nach Maßgabe seiner Bedürfnisse Dinge erfaßt und benennt:

Ich erinnere mich noch der Heiterkeit, die bei meinen Freunden der Marquesas-Inseln . . . durch das Interesse (in ihren Augen durch reine Dummheit) . . .

heit) ausgelöst wurde, das der Botaniker unserer Expedition von 1921 für die »Unkräuter« ohne Namen (»ohne Nutzen«) bezeugte, die er sammelte und von denen er wissen wollte, wie sie hießen. (Handy und Pukui, S. 119, Anm. 21)

Dennoch vergleicht Handy diese Gleichgültigkeit mit derjenigen, die der Spezialist in unserer Zivilisation für die Erscheinungen zeigt, die nicht unmittelbar zu seinem Fach gehören. Als eine eingeborene Mitarbeiterin betont, daß in Hawaii »jede botanische, zoologische oder anorganische Form, von der man weiß, daß sie benannt (und personalisiert) worden ist, . . . eine brauchbare Sache« sei, versäumt sie nicht hinzuzufügen: »auf die eine oder andere Weise«, und sie präzisiert, daß, wenn »eine unbegrenzte Vielfalt von Lebewesen des Meeres oder des Waldes, von Erscheinungen der Meteorologie oder des Meeres keinen Namen« trüge, der Grund dafür darin liege, daß man sie nicht für »nützlich oder . . . des Interesses wert« erachte – zwei nicht äquivalente Ausdrücke, da der eine im praktischen, der andere im theoretischen Bereich liegt. Die Fortsetzung des Textes bestätigt dies, indem er den zweiten Aspekt auf Kosten des ersten verstärkt: »Das Leben ist die mit exakter und präziser Bedeutung beladene Erfahrung«. (a. a. O., S. 119)

In Wahrheit wechselt der begriffliche Zuschnitt mit jeder Sprache, und der Gebrauch mehr oder weniger abstrakter Ausdrücke hängt, wie es im 18. Jahrhundert der Verfasser des Artikels »Nom« in der *Encyclopédie* sehr richtig ausdrückte, nicht von intellektuellen Fähigkeiten ab, sondern von den Interessen, die von jeder besonderen Gruppe innerhalb einer Gesellschaft unterschiedlich bezeichnet und spezifiziert werden: »Steigen Sie auf ein Observatorium: kein Stern ist dort einfach ein Stern, sondern der Stern *beta* des Steinbocks, oder der Stern *gamma* des Kentaur, oder der Stern *zeta* des Großen Bären usw.; oder treten Sie in einen Rennstall: jedes *Pferd* trägt dort seinen Eigennamen, der *Glänzende*, der *Kobold*, der *Feurige* usw.« Doch selbst wenn man die zu Anfang des Kapitels erwähnte Bemerkung über die sogenannten primitiven Sprachen wörtlich nähme, dürfte man daraus nicht auf einen Mangel an allgemeinen Begriffen schließen: die Wörter Eiche, Buche, Birke usw. sind nicht weniger abstrakt als das Wort Baum, und wenn von zwei Sprachen die eine nur diesen letzteren Ausdruck besäße, die andere ihn jedoch nicht kannte, dafür aber Dutzende oder Hunderte von anderen, die sie auf die Arten und Spielarten anwendete, so wäre

unter diesem Gesichtspunkt die zweite und nicht die erste die begriffsreichere.

Das Wuchern der Begriffe entspricht, ganz wie in den Berufssprachen, einer intensiveren Aufmerksamkeit für die Eigenheiten des Wirklichen, einem wacheren Interesse für die Unterscheidungen, die man einführen kann. Dieser Drang nach objektiver Kenntnis ist einer der am meisten vernachlässigten Aspekte des Denkens derer, die wir »Primitive« nennen. Wenn er sich auch selten auf Wirklichkeiten jener Bereiche richtet, mit denen sich die moderne Wissenschaft befaßt, schließt er dennoch vergleichbare intellektuelle Verfahren und Methoden der Beobachtung ein. In beiden Fällen ist das Universum mindestens ebenso sehr Gegenstand des Denkens wie Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen.

Jede Zivilisation hat die Tendenz, die gegenstandsbezogene Orientierung ihres Denkens zu überschätzen, was beweist, daß sie niemals fehlt. Wenn wir irrtümlicherweise glauben, der Wilde sei ausschließlich von seinen organischen und ökonomischen Bedürfnissen beherrscht, so berücksichtigen wir dabei nicht, daß er uns den gleichen Vorwurf macht und daß ihm seine eigene Wißbegier ausgeglichener erscheint als die unsere:

Die Nutzung der Gaben der Natur, über die die hawaiischen Eingeborenen verfügten, war nahezu vollständig; weit mehr als die, die in der heutigen kommerziellen Ära praktiziert wird, wo man bedenkenlos die wenigen Produkte ausbeutet, die für den Augenblick einen finanziellen Vorteil bringen, und dabei oft alles übrige mißachtet und zerstört. (Handy und Pukui, S. 213)

Zweifellos darf man die gewerbliche Landwirtschaft nicht mit dem Wissen des Botanikers verwechseln. Da aber die alte hawaiische Aristokratie das letztere nicht kennt und ausschließlich die erstere berücksichtigt, begeht sie auf Kosten einer Eingeborenenkultur den gleichen Fehler – den sie allerdings zu ihrem eigenen Vorteil umkehrt – wie Malinowski, der meinte, das Interesse für die Totempflanzen und Totentiere sei den Primitiven nur durch das Knurren des Magens eingegeben.

Wenn Tessmann im Hinblick auf die Fang in Gabon darauf verweist (S. 192), »wie genau der Neger zu beobachten versteht und mit welcher Sicherheit er die geringfügigsten Unterschiede bei Arten

einer Gattung erkennt», so entspricht dem im Hinblick auf Ozeanien die Feststellung der beiden schon zitierten Autoren:

Die geschärften Fähigkeiten der Eingeborenen gestatteten es ihnen, die Gattungsmerkmale aller lebenden See- und Landtiere genau zu vermerken, desgleichen die subtilsten Veränderungen von Naturerscheinungen wie der Winde, des Lichts, der Wetterzeichen, des Kräuselns des Meeres, der verschiedenen Arten des Wellenschlags, der Strömungen von Wasser und Luft. (Handy und Pukui, S. 119)

Ein so einfacher Brauch wie das Kauen des Betels setzt bei den Hanunóo auf den Philippinen die Kenntnis von vier Abarten der Arekanuß und acht Ersatzprodukten, von fünf Abarten des Betels und fünf Ersatzprodukten voraus (Conklin I, S. 249):

Alle oder fast alle Tätigkeiten der Hanunóo verraten eine intime Vertrautheit mit der örtlichen Flora und eine genaue Kenntnis der botanischen Klassifizierungen. Entgegen der allgemeinen Auffassung, derzufolge die in einer Subsistenzwirtschaft lebenden Gesellschaften nur einen kleinen Teil der örtlichen Flora verwenden, wird diese hier zu 93 % ausgewertet.

Das gilt nicht weniger für die Fauna:

Die Hanunóo teilen die örtlichen Formen der Vogelwelt in 75 Kategorien ein ...; sie unterscheiden ungefähr 12 Schlangenarten ..., 60 Fischsorten ..., mehr als ein Dutzend Schalentiere des Meeres und Süßwassers, ebenso viele Spinnen- und Tausendfüßlersorten ... Die Tausende von Insektenformen werden in 108 benannte Kategorien eingeteilt, 13 davon für die Ameisen und Termiten ... Die Hanunóo können mehr als 60 Klassen Meeresschnecken und mehr als 25 Erd- und Süßwassermollusken auseinanderhalten ..., 4 Typen von Blutegeln ...« (a. a. O., S. 67-70), insgesamt also 461 erfaßte zoologische Typen.

Von einer Pygmäenbevölkerung der Philippinen sagt ein Biologe:

Ein charakteristischer Zug der Negritos, der sie von ihren christlichen Nachbarn der Ebenen unterscheidet, ist ihre unerschöpfliche Kenntnis des Pflanzen- und Tierreiches. Dieses Wissen umfaßt nicht nur die Einzelbezeichnung einer erstaunlichen Anzahl von Pflanzen, Vögeln, Säugetieren und Insekten, sondern auch die Kenntnis der Gewohnheiten und Lebensweisen jeder einzelnen Art ...

Der Negrito ist in sein Milieu vollkommen eingebettet, und, was noch bedeutsamer ist, er untersucht unaufhörlich alles, was ihn umgibt. Oft sah ich, wie ein Negrito, der sich über die Identität einer Pflanze im unklaren war, die Frucht kostete, die Blätter beroch, den Stengel knickte und prüfte und den Standort in Augenschein nahm. Und erst wenn er alle diese Gegebenheiten berücksichtigt hat, wird er sagen, ob er die Pflanze, von der die Rede ist, kennt oder nicht.

Nachdem der Autor gezeigt hat, daß sich die Eingeborenen auch für solche Pflanzen interessieren, die ihnen nicht unmittelbar nützlich sind, einfach weil diese eine besondere Beziehung zu Tieren und Insekten haben, fährt er fort:

Der scharfe Beobachtungssinn der Pygmäen, ihr volles Bewußtsein der Beziehungen zwischen dem pflanzlichen und dem tierischen Leben... werden auf überzeugende Weise durch ihre Diskussion über die Lebensweise der Fledermäuse illustriert. Der *tididin* lebt auf dem trockenen Blattwerk der Palmen, der *dikidik* unter den Blättern des wilden Bananenbaums, der *litlit* in den Bambuswaldungen, der *kolumbóy* in den Höhlungen von Baumstämmen, der *konanabâ* im Buschwald, und so fort.

So kennen und unterscheiden die Pinatubo-Negritos die Lebensgewohnheiten von 15 Arten von Fledermäusen. Und das schließt nicht aus, daß ihre Klassifizierung der Fledermäuse, wie die der Insekten, Vögel, Säugetiere, Fische und Pflanzen, hauptsächlich auf den körperlichen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten beruht.

Fast alle Männer können mit größter Leichtigkeit die spezifischen und beschreibenden Namen von mindestens 450 Pflanzen, 75 Vögeln, fast aller Schlangen, Fische, Insekten und Säugetiere und sogar 20 Arten von Ameisen aufzählen...*, und die botanischen Kenntnisse der *mananâmbal*, Zauberdoktoren beiderlei Geschlechts, die ständig die Pflanzen für ihre Heilkunst verwenden, sind geradezu verblüffend. (R. B. Fox, S. 187 f.)

Von einer zurückgebliebenen Bevölkerung der Riukiu-Inseln wird gesagt:

Selbst ein Kind kann oft die Baumart aufgrund eines winzigen Holzteilchens bestimmen und, was noch entscheidender ist, das Geschlecht dieses Baumes aufgrund der Vorstellungen, die sich die Eingeborenen über das Geschlecht der Pflanzenwelt machen, und dies durch Beobachtungen des Holzes und der Rinde, des Geruches, der Härte und anderer Eigenschaften gleicher Art. Dutzende und Aberdutzende von Fischen und Muscheln sind unter eigenen Namen bekannt, desgleichen ihre besonderen Eigenarten, ihre Lebensgewohnheiten und die sexuellen Unterschiede innerhalb eines jeden Typus... (Smith, S. 150)

Die Coahuilla-Indianer, die mehrere Tausend zählten und eine Wüstenregion Südkaliforniens bewohnten, wo sich heute einige Familien von Weißen nur mit Mühe erhalten, konnten die natürlichen Reichtümer des Landes kaum ausschöpfen; sie lebten im Überfluß. Denn in diesem dem Anschein nach armen Lande kannten sie nicht weniger als 60 nahrhafte Pflanzen und 28 weitere mit narkotischen, stimulierenden oder heilenden Eigenschaften. (Barrows) Ein ein-

* Auch 45 Arten eßbarer Pilze (a. a. O., S. 231), und im Bereich der Technik 50 Typen verschiedener Pfeile (a. a. O., S. 265 ff.).

ziger Informant aus dem Stamme der Seminolen kann 250 Pflanzenarten und -abarten identifizieren. (Sturtevant) Man hat festgestellt, daß den Hopi-Indianern 350 Pflanzen bekannt sind, den Navaho mehr als 500. Das botanische Lexikon der Subanun, die in den Südphilippinen leben, überschreitet bei weitem 1000 Ausdrücke (Frake), und das der Hanunóo umfaßt an die 2000. (Vgl. unten, S. 163, 179 f.) R. Sillans, der mit einem einzigen Informanten aus dem Gabongebiet arbeitete, hat kürzlich eine ethnobotanische Aufstellung von ungefähr 8000 Ausdrücken veröffentlicht, die sich auf die Sprachen oder Dialekte von 12 oder 13 aneinandergrenzenden Stämmen verteilen. (Walker und Sillans) Die zum größten Teil noch unveröffentlichten Ergebnisse von Marcel Griaule und seinen Mitarbeitern im Sudan versprechen, ebenso eindrucksvoll zu werden.

Die äußerste Vertrautheit mit dem biologischen Milieu, die leidenschaftliche Aufmerksamkeit, die man ihm entgegenbringt, die genauen Kenntnisse, die damit verbunden sind, haben die Forscher oft verblüfft, da sich darin Verhaltensweisen und Interessen zeigen, durch die sich die Eingeborenen von ihren weißen Besuchern unterscheiden. Bei den Tewa-Indianern Neumexikos

... werden die geringsten Unterschiede vermerkt ...; sie haben Namen für alle Arten von Nadelhölzern der Gegend; nun sind aber in diesem Falle die Unterschiede wenig sichtbar, und ein ungeübter Weißer wäre außerstande, sie zu unterscheiden ... Tatsächlich könnte man eine botanische Abhandlung durchaus in die Tewa-Sprache übersetzen. (Robbins, Harrington und Freire-Marreco, S. 9, 12)

Frau Smith Bowen hat in einem Reisebericht von ihrer Verwirrung erzählt, als sie kurz nach ihrem Eintreffen bei einem afrikanischen Stamm beginnen wollte, dessen Sprache zu lernen: ihre Informanten fanden es im Anfangsstadium des Unterrichts ganz natürlich, eine große Anzahl botanischer Proben heranzuschleppen, die sie mit Namen nannten, wenn sie sie ihr vorzeigten; die Forscherin aber war unfähig, sie zu identifizieren, nicht so sehr wegen ihrer exotischen Natur, als vielmehr, weil sie sich niemals für die Reichtümer und die Verschiedenartigkeit des Pflanzenreichs interessiert hatte, während die Eingeborenen eine solche Neugier für eine Selbstverständlichkeit hielten.

Diese Menschen treiben Ackerbau: für sie sind die Pflanzen ebenso wichtig und ebenso vertraut wie die menschlichen Wesen. Ich selbst habe nie auf

einem Bauernhof gelebt, und ich bin mir nicht einmal sicher, ob ich Begriffe von Dahlien oder Petunien unterscheiden kann. Pflanzen haben wie mathematische Gleichungen die verräterische Eigenart, ähnlich zu scheinen und verschieden zu sein oder verschieden zu scheinen und ähnlich zu sein. Infolgedessen gerate ich in der Botanik wie in der Mathematik stets in Verwirrung. Zum ersten Mal in meinem Leben befindet sich mich in einer Gemeinschaft, wo zehnjährige Kinder mir nicht in Mathematik überlegen sind; gleichzeitig aber bin ich an einem Ort, wo eine jede Pflanze, ob wild oder gezüchtet, einen Namen und eine ganz bestimmte Verwendung hat, wo jeder Mann, jede Frau und jedes Kind Hunderte von Arten kennt. Keiner von ihnen wird jemals glauben wollen, daß ich unfähig bin, soviel davon zu wissen wie sie, selbst wenn ich es wollte. (Smith Bowen, S. 22)

Ganz anders ist die Reaktion eines Spezialisten, des Autors einer Monographie, in der fast 300 Arten oder Spielarten von Heil- oder Giftpflanzen beschrieben sind, die von verschiedenen Stämmen Nordrhodesiens verwendet werden:

Ich war immer von der Einfertigkeit überrascht, mit der die Balovale und Leute aus den Nachbargebieten bereit waren, von ihren Heilmitteln und Giften zu sprechen. Waren sie durch das Interesse geschmeichelt, das ich für ihre Verfahren zeigte? Sahen sie in unseren Unterhaltungen einen Austausch von Informationen unter Kollegen? Oder wollten sie nur ihr Wissen ausbreiten? Welchen Grund sie auch immer für ihr Verhalten hatten, sie ließen sich niemals bitten. Ich erinnere mich an einen alten Teufel aus dem Stamme der Luchazi, der ganze Arme voll trockener Blätter, Wurzeln und Stengel herbeischleppte, um mir ihre Verwendung zu erklären. Was war er: Pflanzensammler oder Zauberer? Ich konnte dieses Geheimnis nie durchdringen, aber mit Bedauern stelle ich fest: niemals werde ich über sein Wissen von der afrikanischen Psychologie und über seine Geschicklichkeit verfügen, seinesgleichen zu behandeln: meine medizinischen Kenntnisse und seine Talente hätten zusammen eine sehr brauchbare Verbindung ergeben. (Gilges, S. 20)

Conklin wollte, als er einen Auszug aus seinen Reisetagebüchern zitierte, diesen engen Kontakt zwischen dem Menschen und seinem Milieu illustrieren, den der Eingeborene beständig dem Ethnologen vorführt:

Um 6.00 Uhr und bei leichtem Regen verließen Langba und ich Parina in Richtung Binli . . . In Arasaas bat mich Langba, einige Streifen Rinde des *anapla kilala*-Baums (*Albizzia procera* [Roxb.] Benth.) von 10 x 50 cm abzuschälen, um uns vor Blutegeln zu schützen. Indem wir unsere Beine und Knöchel, die von den tropfenden Bäumen schon naß geworden waren, mit der Innenseite der Rinde einrieben, erzeugten wir einen rosigen Schaum, der ein ausgezeichnetes Abschreckungsmittel war. Auf dem Pfad, nahe bei Aypud, blieb Langba plötzlich stehen, bohrte flink seinen Stock

am Rande des Pfades in den Boden und grub eine kleine Pflanze mit der Wurzel aus, *tawag kūgun buladlad* (*Buchnera urticifolia* R.Br.), die ihm, wie er sagte, als Köder für eine ... Wildschweinfalle diente. Einige Augenblicke später – wir marschierten schnell – mußten wir nochmals anhalten, damit er eine kleine Orchidee ausgraben konnte (versteckt unter dem Blattwerk war sie schwer zu entdecken), die den Namen *liyamliyam* (*Epipogum roseum* [D. Don.] Lindl.) trug und mit der man Parasiteninsekten der Pflanzungen magisch bekämpfte. Als Langba in Bingli seine Tasche aus geflochtenen Palmzweigen nach *apug* (gelöschtem Kalk) und *tabaku* (*Nicotiana tabacum* L.) durchsuchte, um sie den Leuten aus Bingli als Tauschartikel gegen andere Arten von Kautabak anzubieten, gab er sehr acht, daß er seine Pflanzenfunde nicht beschädigte. Nach einer Diskussion über die Vorteile der örtlichen Abarten des Betel (*Piper betle* L.) erhielt Langba die Erlaubnis, Ableger der süßen Batate (*Ipomoea batatas* [L.] Poir.), die zu zwei verschiedenen Pflanzenformen gehören und namentlich als *kamuti inaswang* und *kamuti lupaw* unterschieden werden, abzuschneiden ... Und auf dem Beet der Stecklinge schnitten wir 25 Ableger, die aus den (ungefähr 75 cm langen) Stielspitzen bestanden, von jeder Sorte ab, wickelten sie sorgfältig in die großen frischen Blätter des gezüchteten *saging saba* (*Musa sapientum compressa* [Blco.] Teodoro), damit sie ihre Feuchtigkeit bis zu unserer Ankunft bei Langba behielten. Unterwegs kauten wir Stengel des *tubu minama*, einer Art Zuckerrohr (*Saccharum officinarum* L.), hielten noch einmal an, um einige *bunga*, heruntergefallene Arekanüsse (*Areca catechu* L.) aufzulesen, und ein weiteres Mal, um Früchte zu sammeln und zu essen, die den wilden Kirschen ähnlich waren und auf Sträuchern des *bugnay* (*Antidesma brunius* [L.] Spreng.) wuchsen. Wir erreichten den Mararim am Nachmittag, und während des ganzen Marsches hatten wir die meiste Zeit mit Diskussionen über die Veränderung der Vegetation im Laufe der letzten Jahrzehnte verbracht. (Conklin 1, S. 15 ff.)

Dieses Wissen und die sprachlichen Mittel, über die es verfügt, erstrecken sich auch auf die morphologischen Eigenschaften. Die Tewa-Sprache verwendet unterschiedliche Ausdrücke für jeden oder fast jeden Teil des Körpers der Vögel und der Säugetiere. (Henderson und Harrington, S. 9) Die morphologische Beschreibung der Baum- oder Pflanzenblätter umfaßt 40 Ausdrücke, und es gibt 15 verschiedene Ausdrücke, die den verschiedenen Teilen einer Maispflanze entsprechen.

Die Hanunóo haben für die Beschreibung der wesentlichen Teile und Besonderheiten der Pflanzen mehr als 150 Ausdrücke, die die Kategorien festlegen, aufgrund derer sie die Pflanzen identifizieren, und »sie diskutieren untereinander über Hunderte von Merkmalen, durch die sie sich unterscheiden und die oft bedeutsamen, heilenden

oder nährenden, Eigenschaften entsprechen«. (Conklin I, S. 97) Die Pinatubo, bei denen man mehr als 600 benannte Pflanzen gezählt hat, »haben nicht nur eine unerhörte Kenntnis dieser Pflanzen und ihrer Verwendungsarten; sie gebrauchen mehr als 100 Ausdrücke, um ihre Teile oder charakteristischen Aspekte zu beschreiben«. (R. B. Fox, S. 179)

Es ist klar, daß ein so systematisch entwickeltes Wissen nicht allein vom praktischen Nutzen abgeleitet werden kann. Der Ethnologe Speck, der die Indianer der nordöstlichen Vereinigten Staaten und Kanadas, die Montagnais, Naskapi, Micmac, Malecite und Penobscot am besten erforscht hat, sagt, nachdem er auf den Reichtum und die Genauigkeit der zoologischen und botanischen Kenntnisse dieser Stämme hingewiesen hat:

Man könnte dies in bezug auf die Lebensweise des Großwildes erwarten, von dem die Nahrung und die Rohstoffe für die Erzeugnisse der Ein-geborenenindustrie kommen. Es ist nicht weiter erstaunlich . . . , daß der Jäger des Penobscot-Stammes im Maine-Gebiet eine bessere praktische Kenntnis der Lebensweise und der Eigenschaften des kanadischen Elches besitzt als der erfahrenste Zoologe. Aber wenn wir die Sorgfalt richtig einschätzen, die die Indianer darauf verwandt haben, wissenschaftliche Tatsachen, die sich auf die niederen Formen des Tierlebens beziehen, zu beobachten und zu systematisieren, dann wird man uns ein gewisses Erstaunen zugutehalten.

Die gesamte Klasse der Reptilien . . . bietet diesen Indianern überhaupt keinen wirtschaftlichen Nutzen; sie verzehren weder das Fleisch der Schlangen noch das der froschartigen Tiere, und sie verwenden auch kein Stück ihrer Haut, außer in sehr seltenen Fällen zur Herstellung eines Zaubermittels gegen Krankheit oder Hexerei. (Speck I, S. 273)

Und dennoch haben die Indianer des Nordostens, wie Speck gezeigt hat, eine ganze Wissenschaft von den Reptilien entwickelt, mit unterschiedlichen Ausdrücken für jede Gattung und wieder anderen Ausdrücken für die Arten und Abarten.

Die von den sibirischen Stämmen zu medizinischen Zwecken verwendeten Naturprodukte illustrieren durch ihre genaue Bezeichnung und den spezifischen Wert, den man ihnen beimißt, die Sorgfalt, den Erfindungsreichtum, die Aufmerksamkeit für das Detail, die Bemühung um Unterscheidungen, die die Beobachter und Theoretiker in den Gesellschaften dieses Typus aufgewandt haben müssen: Einnehmen von Spinnen und weißen Würmern (bei Itelmen und Jakuten, gegen Unfruchtbarkeit); Fett des schwarzen Mist-

käfers (bei Osseten, gegen Tollwut); zerdrückte Schaben, Hühnergalle (Russen aus Surgut, gegen Abszeß und Leistenbruch); mazierierte rote Würmer (Jakuten, gegen Rheumatismus); Hechtgalle (Burjaten, gegen Augenleiden); Einnehmen von lebenden Schnecken und Krabben (Russen aus Sibirien, gegen Epilepsie und alle Krankheiten); Berühren mit einem Spechtschnabel, mit Spechtblut, Einführen eines Pulvers aus getrocknetem Specht durch die Nase, Aussaugen eines Eies des *kukscha*-Vogels (Jakuten, gegen Zahnschmerzen, Skrofel, Pferdekrankheiten bzw. Tuberkulose); Rebhuhnblut, Pferdeschweiß (Oiraten, gegen Leistenbrüche und Warzen); Taubenbrühe (Burjaten, gegen Husten); Pulver aus gemahlenen Füßen des *tilegus*-Vogels (Kasachen, gegen den Biß tollwütiger Hunde); Aufhängen einer getrockneten Fledermaus um den Hals (Russen des Altaigebirges, gegen Fieber); Eintröpfeln des Wassers vom Eiszapfen, der am Nest des *remiz*-Vogels hängt (Oiraten, gegen Augenleiden). Allein bei den Burjaten besitzt das Fleisch des Bären sieben verschiedene therapeutische Eigenschaften, das Blut fünf, das Fett neun, das Gehirn zwölf, die Galle siebzehn und das Fell zwei. Die Kalar sammeln vom Bären auch die steinigen Exkremepte nach der Überwinterung, um Verstopfungen zu kurieren. (Zelenine, S. 47–59) In einer Untersuchung von Loeb findet man eine nicht weniger umfangreiche Aufstellung für einen afrikanischen Stamm.

Aus solchen Beispielen, die sich in allen Gebieten der Welt finden ließen, könnte man schließen, daß die Tier- und Pflanzenarten nicht nur bekannt sind, soweit sie nützlich sind: sie werden für nützlich oder interessant erachtet, weil sie bekannt sind.

Man wird einwenden, eine solche Wissenschaft könne in der Praxis kaum wirksam sein. Aber genau genommen zielt sie auch nicht in erster Linie auf das Praktische. Sie genügt intellektuellen Ansprüchen, vor oder anstelle der bloßen Befriedigung von Bedürfnissen.

In Wahrheit handelt es sich nicht darum, zu wissen, ob durch Berührung mit einem Spechtschnabel Zahnschmerzen geheilt werden, sondern vielmehr darum, ob es möglich ist, in irgendeiner Hinsicht Spechtschnabel und Menschenzahn »zusammenzubringen« (die therapeutische Regel, die auf dieser Übereinstimmung beruht, ist nur

eine der Anwendungsmöglichkeiten) und durch solche Gruppenbildungen von Dingen und Lebewesen den Anfang einer Ordnung im Universum zu etablieren. Wie immer eine Klassifizierung aussehen mag, sie ist besser als keine Klassifizierung. So schreibt ein moderner Theoretiker der Taxonomie:

Die Gelehrten ertragen den Zweifel und das Scheitern, weil sie nicht anders können. Aber Unordnung ist das einzige, das sie nicht dulden können und dürfen. Das Ziel der reinen Wissenschaft besteht darin, die Reduktion dieser chaotischen Wahrnehmung, die auf einer niedrigeren und wahrscheinlich unbewußten Ebene mit dem Ursprung des Lebens selbst begonnen hat, bis zum höchsten und bewußtesten Punkt zu führen. In bestimmten Fällen könnte man sich fragen, ob der Typus von Ordnung, der erarbeitet worden ist, ein objektives Merkmal der Erscheinungen ist oder eine Konstruktion des Gelehrten. Diese Frage stellt sich unaufhörlich in der Taxonomie der Tiere . . . Dennoch ist es das grundlegende Postulat der Wissenschaft, daß die Natur selbst geordnet ist . . . In ihrem theoretischen Teil läßt sich die Wissenschaft auf Herstellung von Ordnung reduzieren, und wenn es wahr ist, daß die Systematik in einer solchen Herstellung von Ordnung besteht, dann können die Termini der Systematik und der theoretischen Wissenschaft als Synonyme angesehen werden. (Simpson, S. 5)

Diese Forderung nach Ordnung ist die Grundlage des Denkens, das wir das primitive nennen, aber nur insofern, als es die Grundlage jedes Denkens ist: denn unter dem Blickwinkel der gemeinsamen Eigenschaften finden wir zu den Denkformen, die uns sehr fremd sind, leichter Zugang.

»Alles Geheiligte hat seinen Ort«, sagte ein Eingeborenendenker. (Fletcher 2, S. 34) Man könnte sogar sagen, daß erst dadurch etwas geheiligt ist, daß es seinen Ort hat, da, wenn man das Heilige unterdrückte, und sei es nur in Gedanken, die Ordnung des Universums zerstört würde; es trägt also dazu bei, diese Ordnung aufrechtzuhalten, indem es den Ort einnimmt, der ihm zukommt. Die Feinheiten des Rituals, die überflüssig erscheinen mögen, wenn man sie oberflächlich und von außen betrachtet, erklären sich aus der Sorge um das, was man eine »Mikro-Ausgleichung« nennen könnte: kein Wesen, ob als Objekt oder Aspekt, auszulassen, sondern ihm einen Platz innerhalb einer Klasse zuzuweisen. In dieser Hinsicht ist die Zeremonie des Hako der Pawnee-Indianer nur deshalb besonders aufschlußreich, weil sie genau analysiert worden ist. Die Anrufungsformel, die den Übergang über einen Wasserlauf begleitet, gliedert sich in mehrere Teile, die jeweils dem Moment entsprechen, in dem

die Reisenden die Füße ins Wasser setzen, in dem sie losgehen, in dem das Wasser ihre Füße vollständig bedeckt; bei der Anrufung des Windes werden die Augenblicke unterschieden, in denen man die Frische nur an den feuchten Körperteilen empfindet, dann hier und dort, und schließlich auf der ganzen Haut: »erst dann können wir in Sicherheit weitergehen«. (a. a. O., S. 77 f.) Wie es der Informant präzisiert: »Wir müssen jeder Sache, der wir begegnen, eine bestimmte Beschwörungsformel zukommen lassen, denn Tirawa, der oberste Geist, wohnt in allen Dingen, und alles, was wir unterwegs treffen, kann uns helfen... Uns wurde gelehrt, allem, was wir sehen, Aufmerksamkeit zu schenken.« (a. a. O., S. 73, 81)

Diese Sorge um eine erschöpfende Beobachtung und eine systematische Bestandsaufnahme der Bezüge und Verbindungen kann zuweilen zu guten wissenschaftlichen Ergebnissen führen: das ist der Fall bei den Schwarzfuß-Indianern, die die Ankunft des Frühlings nach dem Entwicklungsstand des Fötus des Wisent diagnostizieren, den sie aus dem Bauch der auf der Jagd getöteten weiblichen Tiere herausgenommen hatten. Diese erfolgreichen Diagnosen sind jedoch von den vielen anderen Bezügen gleicher Art, die die Wissenschaft für illusorisch erklärt, nicht zu trennen. Aber unterscheidet sich nicht das magische Denken, diese »gigantische Variation über das Thema des Kausalitätsprinzips«, wie Hubert und Mauss sagten (2, S. 61), von der Wissenschaft weniger durch die Unkenntnis oder die Geringsschätzung des Determinismus als vielmehr durch einen weit gebieterischeren und anspruchsvollerem Anspruch auf Determinismus, welchen die Wissenschaft höchstens unvernünftig und übereilt nennen kann?

Als System einer Naturphilosophie gesehen, enthält sie (*witchcraft*) eine Theorie der Ursachen: das Unglück entsteht aus der Zauberei, die mit den Naturkräften zusammenarbeitet. Daß ein Mann von einem Büffel auf die Hörner genommen wird, daß ein Dachspeicher, dessen Unterbau die Termiten zerfressen haben, ihm auf den Kopf fällt, oder daß er eine Gehirnhautentzündung bekommt, werden die Azande damit erklären, daß der Büffel, der Speicher oder die Krankheit Ursachen sind, die sich mit der Zauberei verbünden, um den Mann zu töten. Für den Büffel, den Speicher und die Krankheit ist die Zauberei nicht verantwortlich zu machen, denn sie existieren an sich; verantwortlich ist sie aber für den besonderen Umstand, der jene in zerstörerische Beziehung zu einem Individuum bringt. Der Speicher wäre auf alle Fälle zusammengestürzt, aber wegen der Zauberei ist er in einem bestimmten Augenblick eingefallen, als ein bestimmtes Individuum sich unter ihm ausruhte. Unter all diesen Ursachen läßt allein die Zauberei eine korrigierende Einmischung zu, da nur sie

von einer Person ausgeht. Gegen den Büffel und den Speicher kann man nichts tun. Obwohl sie gleichfalls als Ursachen anerkannt werden, sind sie auf der Ebene der sozialen Beziehungen nicht bedeutsam. (Evans-Pritchard 1, S. 418 f.)

Zwischen Magie und Wissenschaft bestünde unter diesem Gesichtspunkt der wesentliche Unterschied darin, daß die eine einen globalen und integralen Determinismus voraussetzt, während die andere so vorgeht, daß sie Stufen unterscheidet, von denen nur einige gewisse Formen des Determinismus zulassen, die auf anderen Stufen nicht anwendbar sind. Aber könnte man nicht noch weiter gehen und die Strenge und Präzision, die das magische Denken und die rituellen Praktiken aufweisen, als den Ausdruck einer unbewußten Ahnung von der Wahrheit des Determinismus betrachten, der die Seinsweise der wissenschaftlichen Phänomene wäre, derart, daß der Determinismus im Ganzen vermutet und manipuliert würde, noch bevor man ihn erkennt und respektiert? Die Riten und die magischen Glaubensinhalte erschienen dann als Ausdrucksformen eines Glaubens an eine künftige Wissenschaft.

Aber das ist nicht alles. Diese Vorgriffe können nicht nur ihrem Wesen nach zuweilen von Erfolg gekrönt sein, sie können auch in doppelter Weise vorgreifen; nämlich auf die Wissenschaft selbst und auf Methoden oder Ergebnisse, die die Wissenschaft erst in einem fortgeschrittenen Stadium ihrer Entwicklung assimilieren kann, falls es wahr ist, daß der Mensch zunächst das Schwierigste in Angriff nimmt: die Systematisierung auf der Ebene der sinnlich wahrnehmbaren Gegebenheiten, denen die Wissenschaft lange Zeit den Rücken gekehrt hat und die sie erst langsam wieder in ihr Gesichtsfeld zurückholt. In der Geschichte des wissenschaftlichen Denkens ist diese Wirkung der Antizipation mehrfach in Erscheinung getreten; wie Simpson (S. 84 f.) es anhand eines Beispiels gezeigt hat, das er der Biologie des 19. Jahrhunderts entnahm, ergibt sie sich daraus, daß – da die wissenschaftliche Erklärung immer mit der Entdeckung eines »Arrangements« zusammengeht – jeder Versuch dieser Art, selbst wenn er von nicht-wissenschaftlichen Prinzipien inspiriert wird, auf wirkliche Arrangements stoßen kann. Das ist sogar voraussehbar, wenn man zugibt, daß der Definition nach die Zahl der Strukturen begrenzt ist: das »Strukturieren« besäße also eine innere Wirksamkeit, welches auch die Prinzipien und die Methoden sein mögen, von denen es sich leiten läßt.

Wissenschaft: → global, integraler Determinismus
Magie: unterscheidet von Physis, von dem

Die moderne Chemie führt die Vielfalt der Gerüche und Düfte auf fünf verschiedenen kombinierten Elementen zurück: Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Schwefel und Stickstoff. Indem sie Tabellen über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein aufstellt, Gewicht und Verteilung bestimmt, gelingt es ihr, Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten zwischen den Eigenschaften Rechnung zu tragen, die sie früher als »sekundär« aus ihrem Gebiet verbannt hätte. Aber diese Annäherungen und Unterscheidungen sind für das ästhetische Gefühl nicht überraschend: sie bereichern und erhellen es vielmehr, indem sie Assoziationen begründen, die es schon ahnte und durch die man besser begreift, warum und unter welchen Bedingungen eine intensive Schulung der Intuition es allein schon ermöglicht hätte, sie zu entdecken; so kann der Tabakrauch für eine Logik der Sinneswahrnehmung die Überschneidung zweier Gruppen sein: zu der einen Gruppe gehört sowohl das gegrillte Fleisch als auch die braune Kruste des Brotes (die wie der Tabakrauch Stickstoffverbindungen sind); zur anderen gehören Käse, Bier und Honig, weil sie alle Diazetyl enthalten. Die wilde Kirsche, der Zimt, die Vanille und der Sherry bilden eine Gruppe, nicht nur für die Wahrnehmung, sondern auch für das Erkennen, weil sie alle Aldehyd enthalten, während die Verwandtschaft der Gerüche des kanadischen Tees (»wintergreen«), des Lavendels und der Banane sich durch das Vorhandensein ätherischer Öle erklären läßt. Die bloße Intuition würde es nahelegen, die Zwiebel, den Knoblauch, den Kohl, die Rübe, das Radieschen und die Senfpflanze in eine Gruppe zu bringen, obwohl die Botanik die Liliengewächse von den Kreuzblütlern trennt. Indem die Chemie die Sinneswahrnehmung als Zeugen anerkennt, beweist sie, daß diese einander fremden Familien auf einer anderen Ebene zusammengehören: sie enthalten Schwefel. Diese Gruppierungen hätte ein primitiver Philosoph oder ein Dichter vornehmen und sich dabei von Betrachtungen leiten lassen können, die der Chemie, aber auch jeder anderen Form der Wissenschaft fremd sind: in der ethnographischen Literatur findet sich eine Menge solcher Gruppierungen, deren empirischer und ästhetischer Wert nicht weniger beachtlich ist. Nun ist dies nicht allein die Folge einer Assoziierungswut, der zuweilen nur durch das Spiel des Zufalls Erfolg beschieden ist. Simpson hat, mit mehr Intuition als in der soeben zitierten Stelle, bei der er eine solche Interpretation vorbringt, gezeigt, daß die Forderung nach Organisation ein der Kunst und der

Wissenschaft gemeinsames Bedürfnis ist und daß infolgedessen »die Klassifikationslehre, die eine Herstellung von Ordnung par excellence ist, einen bedeutenden ästhetischen Wert besitzt«. (a. a. O., S. 4) Daher wird man sich weniger wundern, daß der ästhetische Sinn allein von sich aus einen Weg zur Klassifikationslehre öffnen, ja selbst einige ihrer Resultate vorwegnehmen kann.

Wir greifen dennoch nicht auf die landläufige (und innerhalb des engen Rahmens, in der sie verwandt wird, durchaus zulässige) These zurück, derzufolge die Magie eine schüchterne und stammelnde Form der Wissenschaft ist: denn man würde sich jeder Möglichkeit berauben, das magische Denken zu verstehen, wenn man es als ein Moment oder als eine Etappe der technischen und wissenschaftlichen Entwicklung begreifen wollte. Es ist eher ein Schatten, der den Körper ankündigt, und in gewissem Sinn ebenso vollständig wie er, in all seiner Stofflosigkeit ebenso fertig und kohärent wie der feste Körper, dem er lediglich vorausgeht. Das magische Denken ist nicht ein erster Versuch, ein Anfang, eine Skizze, der Teil eines noch nicht verwirklichten Ganzen; es bildet ein genau artikuliertes System und ist in dieser Hinsicht unabhängig von dem anderen System, das die Wissenschaft später begründen wird, abgesehen von der formalen Analogie, die sie beider einander näherbringt und die aus dem ersten eine Art metaphorischen Ausdrucks der letzteren macht. Anstatt also Magie und Wissenschaft als Gegensätze zu behandeln, wäre es besser, sie parallel zu setzen, als zwei Arten der Erkenntnis, die zwar hinsichtlich ihrer theoretischen und praktischen Ergebnisse ungleich sind (denn unter diesem Gesichtspunkt hat die Wissenschaft ohne Zweifel mehr Erfolg als die Magie, obwohl die Magie insofern ein Keim der Wissenschaft ist, als auch sie zuweilen Erfolg hat), nicht aber bezüglich der Art der geistigen Prozesse, die die Voraussetzung beider sind und sich weniger der Natur nach unterscheiden als aufgrund der Erscheinungstypen, auf die sie sich beziehen.

Wo die magische Erkenntnis und die wissenschaftliche Erkenntnis in Erscheinung getreten sind, entspringen diese Beziehungen in der Tat objektiven Bedingungen. Die Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis ist zu kurz, als daß wir über sie gut informiert sein könnten; aber daß der Ursprung der modernen Wissenschaft nur einige Jahrhunderte zurückliegt, wirft ein Problem auf, über das

die Ethnologen nicht hinlänglich nachgedacht haben; der Name *neolithisches Paradox* wäre ihm vollkommen angemessen.

Im Neolithikum setzt sich die Beherrschung der wesentlichen Fertigkeiten der Zivilisation durch: Töpferei, Weberei, Landwirtschaft und Tierzucht. Niemand würde heute mehr daran denken, diese ungeheuren Eroberungen durch die bloße Häufung einer Reihe von Einzelerfindungen zu erklären, die entweder zufällig gemacht wurden oder durch das passiv registrierte Schauspiel bestimmter Naturerscheinungen ans Licht kamen.*

Jede dieser Techniken setzt Jahrhunderte aktiver und methodischer Beobachtungen voraus, kühne und kontrollierte Hypothesen, die entweder verworfen oder mittels unermüdlich wiederholter Experimente verifiziert werden. Ein Biologe, der bemerkte, in welch kurzer Zeit sich aus der Neuen Welt stammende Pflanzen auf den Philippinen akklimatisierten und von den Eingeborenen übernommen und benannt wurden, die in sehr vielen Fällen sogar ihre Verwendung als Heilmittel, die in Mexiko üblich war, wiederentdeckt zu haben schienen, interpretiert dieses Phänomen auf folgende Weise:

Die Pflanzen, deren Blätter oder Stengel einen bitteren Geschmack haben, werden auf den Philippinen allgemein gegen Magenschmerzen verwendet. Jede eingeführte Pflanze, die das gleiche Merkmal zeigt, wird sehr schnell ausprobiert. Weil die meisten Einwohner der Philippinen beständig Experimente an Pflanzen machen, lernen sie aufgrund der Kategorien ihrer eigenen Kultur schnell die Verwendungsmöglichkeiten der eingeführten Pflanzen kennen. (R. B. Fox, S. 212 f.)

Um eine wild wachsende Pflanze in eine Kulturpflanze zu verwandeln, ein wildes Tier in ein Haustier; um bei beiden Eigenschaften zu entwickeln, die sie für die Ernährung oder für praktische Verwendung brauchbar machen, Eigenschaften, die ursprünglich vollständig fehlten oder kaum vermutet werden konnten; um aus einem lockeren Ton, der bröckelig war und leicht in Staub zerfiel oder Risse bekam, eine feste und wasserdichte Töpferware herzustellen (aber unter der Bedingung, daß man zuvor aus einer Vielzahl organischer

* Man hat zu erfahren versucht, was eintreten würde, wenn Kupfererz zufällig in einen Brennofen geriete: zahllose und verschiedenartige Experimente haben bewiesen, daß sich überhaupt nichts ereignen würde. Das einfachste Verfahren zur Gewinnung von geschmolzenem Metall, zu dem man gelangt ist, besteht darin, zu Pulver gemahlenen Kupferspat intensiv in einer Tonschale zu erhitzten, die selbst mit einem umgedrehten Topf zugedeckt ist. Schon dieses Ergebnis allein sperrt den Zufall sozusagen in den Ofen irgendeines Töpfers, der sich auf Glasuren versteht. (Coghlan)

und anorganischer Grundstoffe den zur Entfettung geeignetsten herausgefunden hatte, das passendste Brennmaterial, die Temperatur und die Brennzeit und den Grad wirksamer Oxydation); um die oft langwierigen und komplizierten Techniken zu erarbeiten, die es ermöglichen, ohne fruchtbaren Boden oder ohne Wasser Kulturen anzulegen und Körner oder giftige Wurzeln in Nahrungsmittel zu verwandeln oder dieses Gift für die Jagd, den Krieg oder das Ritual nutzbar zu machen – für all dies bedurfte es zweifellos einer wirklich wissenschaftlichen Geisteshaltung, einer unentwegten und stets wachen Neugier, eines Hungers nach Erkenntnis aus Freude an der Erkenntnis, denn nur ein kleiner Bruchteil der Beobachtungen und Experimente (bei denen man voraussetzen muß, daß sie zunächst und vor allem durch die Freude am Wissen inspiriert waren) konnten zu praktischen und unmittelbar verwendbaren Ergebnissen führen. Dabei lassen wir noch die Metallverarbeitung (Bronze und Eisen) und die Verarbeitung der Edelmetalle beiseite, sogar die einfache Arbeit, Kupfer zu hämmern, die der Metallverarbeitung um mehrere Jahrtausende vorausging, was alles eine sehr fortgeschrittene technische Kenntnis erfordert.

Der Mensch des Neolithikums oder der Urgeschichte ist also der Erbe einer langen wissenschaftlichen Tradition; doch wenn der Geist, der ihn wie alle seine Vorgänger inspirierte, der gleiche gewesen wäre wie der der Moderne, wie könnten wir dann verstehen, daß er stehengeblieben ist und daß mehrere Jahrtausende der Stagnation wie eine Wand zwischen der neolithischen Revolution und der heutigen Wissenschaft stehen? Das Paradox läßt nur eine Lösung zu: daß es nämlich zwei verschiedene Arten wissenschaftlichen Denkens gibt, die beide Funktion nicht etwa ungleicher Stadien der Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern zweier strategischer Ebenen sind, auf denen die Natur mittels wissenschaftlicher Erkenntnis angegangen werden kann, wobei die eine, grob gesagt, der Sphäre der Wahrnehmung und der Einbildungskraft angepaßt, die andere von ihr losgelöst wäre; wie wenn die notwendigen Beziehungen, die den Gegenstand jeder Wissenschaft bilden – sei sie nun neolithisch oder modern –, auf zwei verschiedenen Wegen erreicht werden könnten: einem, der der sinnlichen Intuition nahekommt, und einem, der ihr ferner liegt.

Jede Art der Klassifizierung ist dem Chaos überlegen; und selbst eine Klassifizierung auf der Ebene der sinnlich wahrnehmbaren

Eigenschaften ist eine Etappe auf dem Wege zu einer rationalen Ordnung. Wenn man vorhat, eine Menge von verschiedenen Früchten in relativ schwerere und relativ leichtere Körper einzuteilen, ist es zulässig, zunächst einmal die Birnen von den Äpfeln zu trennen, obwohl die Form, die Farbe und der Geschmack keine Beziehung zu Gewicht und Volumen haben; und zwar deshalb, weil auf diese Weise die größeren Äpfel von den weniger großen leichter zu unterscheiden sind, als wenn die Äpfel mit Früchten anderen Aussehens durcheinanderliegen. Man sieht schon an diesem Beispiel, daß selbst auf dem Niveau der ästhetischen Wahrnehmung die Klassifizierung ihre Bedeutung hat.

Andererseits, und obwohl es zwischen den sinnlichen Qualitäten und den Eigenschaften keinen notwendigen Zusammenhang gibt, besteht in einer großen Anzahl von Fällen mindestens eine tatsächliche Beziehung, und die Verallgemeinerung dieser Beziehung, selbst wenn sie für die Vernunft unbegründet ist, kann sehr lange Zeit ein theoretisch und praktisch lohnendes Verfahren darstellen. Nicht alle Giftsäfte sind bitter oder brennend, und das Gegenteil ist ebenso wenig wahr; dennoch ist die Natur so eingerichtet, daß es für das Denken und Handeln rentabler ist, so vorzugehen, als ob eine Äquivalenz, die das ästhetische Gefühl befriedigt, auch einer objektiven Wirklichkeit entspräche. Es ist wahrscheinlich (kommt uns hier aber nicht zu, nach den Gründen dafür zu suchen), daß die Arten, die hinsichtlich Form, Farbe oder Geruch einige auffällige Merkmale tragen, dem Beobachter das eröffnen, was man ein »Recht zur Folgerung« nennen könnte: das Recht nämlich, zu postulieren, daß diese sichtbaren Merkmale auf besondere, doch verborgene Eigenschaften hinweisen. Zuzugeben, daß die Beziehung zwischen beiden selbst sinnlich wahrnehmbar ist (daß ein Korn in der Form eines Zahnes gegen Schlangenbisse schützt, daß ein gelber Saft ein Spezialum gegen Gallenstörungen ist usw.), ist vorläufig besser, als jedem Zusammenhang gegenüber gleichgültig zu sein; denn die Klassifizierung wahrt, selbst wenn sie ungleichmäßig und willkürlich ist, den Reichtum und die Verschiedenartigkeit dessen, was sie erfaßt. Indem sie bestimmt, daß allem Rechnung zu tragen sei, erleichtert sie die Ausbildung eines »Gedächtnisses«.

Es ist nun aber eine Tatsache, daß Methoden dieser Art geeignet waren, zu bestimmten Resultaten zu führen, die unerlässlich waren, damit der Mensch die Natur von einer anderen Seite her angreifen

konnte. Anstatt das Werk einer »fabelbildenden Funktion« zu sein, die der Wirklichkeit den Rücken zuwendet – wie so oft behauptet wurde –, liegt der Hauptwert der Mythen und Riten darin, Beobachtungs- und Denkweisen, wenn auch nur als Restbestände, bis heute zu erhalten, die einer bestimmten Art von Entdeckungen angemessen waren (und es ohne Zweifel bleiben werden): jenen Entdeckungen, die die Natur zuließ, unter der Voraussetzung der Organisation und der spekulativen Ausbeutung der sinnlich wahrnehmbaren Welt in Begriffen des sinnlich Wahrnehmbaren. Diese Wissenschaft vom Konkreten mußte ihrem Wesen nach auf andere Ergebnisse begrenzt sein als die, die den exakten Naturwissenschaften vorbehalten blieben; aber sie war nicht weniger wissenschaftlich, und ihre Ergebnisse waren nicht weniger wirklich. Zehntausend Jahre vor den anderen erworben und gesichert, sind sie noch immer die Grundlage unserer Zivilisation.

Im übrigen hält sich bei uns eine Form der Tätigkeit, die es uns auf technischem Gebiet sehr wohl ermöglicht, das zu begreifen, was auf dem Gebiet der Spekulation einmal eine Wissenschaft sein konnte, die wir lieber eine »erste« als eine primitive nennen wollen: die Tätigkeit nämlich, die allgemein mit dem Ausdruck *bricolage* (Bastelei) bezeichnet wird. In seinem ursprünglichen Sinn läßt sich das Verbum *bricoler* auf Billard und Ballspiel, auf Jagd und Reiten anwenden, aber immer, um eine nicht vorgezeichnete Bewegung zu betonen: die des Balles, der zurückspringt, des Hundes, der Umwege macht, des Pferdes, das von der geraden Bahn abweicht, um einem Hindernis aus dem Weg zu gehen. Heutzutage ist der Bastler jener Mensch, der mit seinen Händen werkelt und dabei Mittel verwendet, die im Vergleich zu denen des Fachmanns abwegig sind. Die Eigenart des mythischen Denkens besteht nun aber darin, sich mit Hilfe von Mitteln auszudrücken, deren Zusammensetzung merkwürdig ist und die, obwohl vielfassend, begrenzt bleiben; dennoch muß es sich ihrer bedienen, an welches Problem es auch immer herangeht, denn es hat nichts anderes zur Hand. Es erscheint somit als eine Art intellektueller Bastelei, was die Beziehungen, die man zwischen mythischem Denken und Bastelei beobachten kann, verständlich macht.

Ganz wie die Bastelei auf technischem, kann das mythische Denken

auf intellektuellem Gebiet glänzende und unvorhergesehene Ergebnisse zeitigen. Umgekehrt hat man oft den mythopoetischen Charakter der Bastelei bemerkt: sei es nun auf dem Gebiet der sogenannten »rohen« oder »naiven« Kunst, sei es in der phantastischen Architektur der Villa des Briefträgers Cheval, der Dekors von George Méliès, oder auch der von Charles Dickens in seinem Roman »Great Expectations« unsterblich gemachten, doch zweifellos durch Beobachtung inspirierten Architektur des Vorstadtschlosses von Mr. Wemmick mit seiner Miniatur-Zugbrücke, seiner Kanone, die neun Uhr ankündigt, und seinem Salat- und Gurkenbeet, dank dessen die Verteidiger eine Belagerung aushalten könnten, wenn es nötig wäre ...

Der Vergleich ist es wert, vertieft zu werden, denn er schafft einen besseren Zugang zu den wirklichen Beziehungen zwischen den beiden Arten wissenschaftlicher Erkenntnis, die wir unterschieden haben. Der Bastler ist in der Lage, eine große Anzahl verschiedenartigster Arbeiten auszuführen; doch im Unterschied zum Ingenieur macht er seine Arbeiten nicht davon abhängig, ob ihm die Rohstoffe oder Werkzeuge erreichbar sind, die je nach Projekt geplant und beschafft werden müßten: die Welt seiner Mittel ist begrenzt, und die Regel seines Spiels besteht immer darin, jederzeit mit dem, was ihm zur Hand ist, auszukommen, d. h. mit einer stets begrenzten Auswahl an Werkzeugen und Materialien, die überdies noch heterogen sind, weil ihre Zusammensetzung in keinem Zusammenhang zu dem augenblicklichen Projekt steht, wie überhaupt zu keinem besonderen Projekt, sondern das zufällige Ergebnis aller sich bietenden Gelegenheiten ist, den Vorrat zu erneuern oder zu bereichern oder ihn mit den Überbleibseln von früheren Konstruktionen oder Destruktionen zu versorgen. Die Mittel des Bastlers sind also nicht im Hinblick auf ein Projekt bestimmbar (was übrigens, wie beim Ingenieur, ebenso viele Werkzeugeinheiten wie Arten von Projekten voraussetzen würde, zumindest theoretisch); sie lassen sich nur durch ihren Werkzeugcharakter bestimmen – anders ausgedrückt und um in der Sprache des Bastlers zu sprechen: weil die Elemente nach dem Prinzip »das kann man immer noch brauchen« gesammelt und aufgehoben werden. Solche Elemente sind also nur zur Hälfte zweckbestimmt: zwar genügend, daß der Bastler nicht die Ausrüstung und das Wissen aller Berufszweige nötig hat; jedoch nicht so sehr, daß jedes Element an einen genauen und fest umrissenen Gebrauch ge-

bunden wäre. Jedes Element stellt eine Gesamtheit von konkreten und zugleich möglichen Beziehungen dar; sie sind Werkzeuge, aber verwendbar für beliebige Arbeiten innerhalb eines Typus.

Auf die gleiche Weise liegen die Elemente der mythischen Reflexion immer auf halbem Wege zwischen sinnlich wahrnehmbaren Eindrücken und Begriffen. Es wäre unmöglich, die ersten aus der konkreten Situation, in der sie erschienen sind, herauszulösen, während der Rückgriff auf die letzteren es erfordern würde, daß das Denken wenigstens vorübergehend seine Absichten außer acht lassen könnte. Es besteht aber ein Zwischenglied zwischen dem Bild und dem Begriff: das Zeichen; denn man kann es immer in der Weise, die Saussure für diese besondere Kategorie der sprachlichen Zeichen eingeführt hat, definieren: als ein Band zwischen einem Bild und einem Begriff, die in der so hergestellten Vereinigung die Rolle des Signifikanten bzw. des Signifikats spielen.

Das Zeichen ist, ganz wie das Bild, etwas Konkretes, aber es ähnelt dem Begriff durch seine Fähigkeit des Verweisens: beide beziehen sich nicht ausschließlich auf sich selbst, sie können für anderes stehen. Doch besitzt der Begriff in dieser Hinsicht eine unbegrenzte Fähigkeit, während die des Zeichens begrenzt ist. Die Verschiedenheit und die Ähnlichkeit sind deutlich an dem Beispiel des Bastlers zu erkennen. Sehen wir ihm beim Arbeiten zu: Von seinem Vorhaben angespornt, ist sein erster praktischer Schritt dennoch retrospektiv: er muß auf eine bereits konstituierte Gesamtheit von Werkzeugen und Materialien zurückgreifen; eine Bestandsaufnahme machen oder eine schon vorhandene umarbeiten; schließlich und vor allem muß er mit dieser Gesamtheit in eine Art Dialog treten, um die möglichen Antworten zu ermitteln, die sie auf das gestellte Problem zu geben vermag. Alle diese heterogenen Gegenstände, die seinen Schatz^{*} bilden, befragt er, um herauszubekommen, was jeder von ihnen »bedeuten« könnte. So trägt er dazu bei, ein Ganzes zu bestimmen, das es zu verwirklichen gilt, das sich aber am Ende von der Gesamtheit seiner Werkzeuge nur durch die innere Disposition der Teile unterscheiden wird. Ein Eichenblock kann als Stütze dienen, der Unzulänglichkeit einer Fichtenbohle abzuhelfen; oder auch als Sockel, was die Möglichkeit böte, die Maserung und die Politur des alten Holzes zur Geltung zu bringen. Im einen Fall wäre seine Form

* »Ideenschatz«, wie Hubert und Mauss (2, S. 136) in bezug auf die Magie ausgezeichnet formulieren.

ausschlaggebend, im anderen sein Aussehen. Aber diese Möglichkeiten bleiben immer durch die besondere Geschichte jedes Stücks begrenzt und durch das, was an Vorbestimmtem in ihm steckt, das auf den ursprünglichen Gebrauch zurückverweist, für den es geplant war, oder auch durch die Anpassungen, die es im Verlauf vielfältiger Verwendungen durchgemacht hat. Wie die konstitutiven Einheiten des Mythos, dessen Kombinationsmöglichkeiten durch die Tatsache begrenzt sind, daß sie einer Sprache entnommen sind, in der sie schon einen Sinn besitzen, der die Manövriertfreiheit einschränkt, sind auch die Elemente, die der Bastler sammelt und verwendet, bereits »von vornherein eingeschränkt«. (Lévi-Strauss 5, S. 35) Andererseits hängt die Entscheidung von der Möglichkeit ab, ein anderes Element in die frei gewordene Funktion einzusetzen, so daß jede Wahl eine vollständige Neuorganisierung der Struktur nach sich zieht, die weder der andeutungsweise vorgestellten noch irgendeiner anderen, die ihr hätte vorgezogen werden können, jemals entsprechen wird.

Natürlich stellt sich auch der Ingenieur Fragen, da sich für ihn aus der Begrenztheit seiner Mittel, seines Könnens und seiner Kenntnisse ein »unbequemer Gesprächspartner« ergibt und weil er sich in dieser negativen Form an einem Widerstand stößt, den er unbedingt überwinden muß. Man könnte versucht sein zu sagen, der Ingenieur befrage das Universum, während der Bastler sich an eine Sammlung von Überbleibseln menschlicher Produkte richte, d. h. an eine Untergruppe der Kultur. Die Informationstheorie zeigt übrigens, wie es möglich und oft nützlich ist, das Vorgehen des Physikers auf eine Art Dialog mit der Natur zurückzuführen, was die Unterscheidung, die wir zu treffen versuchen, weniger scharf machen würde. Dennoch wird jederzeit ein Unterschied bestehen bleiben, selbst wenn man berücksichtigt, daß der Gelehrte sich niemals mit der reinen Natur unterhält, sondern mit einem bestimmten Zustand der Beziehung zwischen der Natur und der Kultur, der definierbar ist nach der Geschichtsperiode, in der er lebt, der Zivilisation, der er angehört, und den materiellen Mitteln, über die er verfügt. Angesichts einer gegebenen Aufgabe kann er ebensowenig wie der Bastler alles Beliebige tun; auch er muß beginnen mit einer Bestandsaufnahme einer vorher determinierten Gesamtheit von theoretischen und praktischen Kenntnissen und technischen Mitteln, die die möglichen Lösungen einschränken.

Der Unterschied ist also nicht so absolut, wie man ihn sich vorzustellen versucht wäre; er bleibt jedoch in dem Maße wirklich, wie der Ingenieur in bezug auf jene Zwänge, die einen Zivilisationszustand zum Ausdruck bringen, immer einen Durchgang zu öffnen versuchen wird, um sich *darüber* zu stellen, während der Bastler freiwillig oder gezwungen *darunter* bleibt; mit anderen Worten, der erstere arbeitet mit Begriffen, der letztere mit Hilfe von Zeichen. Auf der Achse, auf der sich Natur und Kultur gegenüberstehen, sind die Gesamtheiten, deren sie sich bedienen, merklich verschoben. Tatsächlich beruht zumindest eine der Arten, wie sich das Zeichen dem Begriff entgegenstellt, darauf, daß der Begriff in bezug auf die Wirklichkeit vollständig transparent sein will, während das Zeichen zuläßt und sogar fordert, daß diese Wirklichkeit in einem bestimmten Maße durch den Menschen geprägt ist. Dies besagt der treffende, aber schwer übersetzbare Ausdruck von Peirce: »It addresses somebody«.

Man könnte also sagen, der Gelehrte und der Bastler lauerten beide auf Botschaften, für den Bastler aber handle es sich um Botschaften, die in gewisser Weise vorübermittelt sind und die er nur sammelt; etwa wie jene Kaufmannsregeln, die aufgrund eines Extrakts der vergangenen Berufserfahrung die Möglichkeit bieten, auf ökonomische Weise allen neuen Situationen zu begegnen (unter der Bedingung allerdings, daß sie von derselben Art sind wie die alten); während der Mann der Wissenschaft, sei er nun Ingenieur oder Physiker, immer auf die *andere Botschaft* spekuliere, die einem Gesprächspartner entrissen werden könnte, trotz seiner Weigerung, sich zu Fragen zu äußern, deren Antworten nicht schon erprobt worden sind. Der Begriff erscheint somit als dasjenige, das die *Eröffnung* des Ganzen, mit dem man arbeitet, bewerkstelligt, und die Bezeichnung als dasjenige, das seine *Reorganisation* bewerkstelligt: die Bezeichnung erweitert das Ganze nicht, noch erneuert sie es; sie beschränkt sich darauf, seine verschiedenen Umwandlungen zu erhalten.

Das Bild kann nicht Idee sein, aber es kann die Rolle des Zeichens spielen oder, genauer gesagt, sich mit der Idee in einem Zeichen vermählen und, wenn die Idee noch nicht da ist, deren zukünftigen Platz freihalten und ihre Konturen negativ hervortreten lassen. Das Bild ist starr, auf eindeutige Weise an den es begleitenden Bewußtseinsakt gebunden; aber das Zeichen und das bezeichnend gewor-

dene Bild sind, wenn sie noch ohne Inhalt sind, d. h. ohne gleichzeitige und theoretisch unbegrenzte Beziehungen zu anderen Wesen desselben Typus – was das Privileg des Begriffs ist –, schon *vertauschbar*, d. h. geeignet, sukzessive Beziehungen zu anderen Wesen, wenn auch in beschränkter Zahl, zu unterhalten, unter der Bedingung, wie wir gesehen haben, daß sie immer ein System bilden, in dem eine ein Element berührende Veränderung automatisch alle anderen angeht: auf dieser Ebene existieren die Ausdehnung und der Inhalt der Logik nicht als zwei unterschiedene und sich ergänzende Aspekte, sondern als solidarische Wirklichkeit. Man begreift daher, daß das mythische Denken, obwohl es in den Bildern gefangen ist, bereits verallgemeinernd, also wissenschaftlich sein kann: auch es arbeitet mit Analogien und Vergleichen, selbst wenn seine Schöpfungen, wie bei der Bastelei, sich immer auf ein neues Arrangement von Elementen zurückführen lassen, deren Natur nicht je nach dem, was sie im instrumentalen Ganzen oder in der Einordnung auf einen Zweck hin darstellen, verändert wird und die immer, bis auf die innere Disposition, das gleiche Objekt bilden: »Man könnte meinen, die mythologischen Welten seien dazu bestimmt, eingerissen zu werden, kaum daß sie sich gebildet haben, damit neue Welten aus ihren Fragmenten entstehen.« (Boas 1, S. 18) Diese tiefgründige Bemerkung übersieht indessen, daß in dieser unaufhörlichen Rekonstruktion mit Hilfe der gleichen Materialien immer vergangene Zwecke berufen sind, die Rolle von Mitteln zu spielen: die Signifikate werden zu Signifikanten und umgekehrt.

Diese Formel, die der Bastelei als Definition dienen könnte, erklärt, daß für die mythische Reflexion die Gesamtheit der verfügbaren Mittel gleichfalls implizit aufgenommen oder geplant werden muß, damit sich ein Ergebnis definieren läßt, das immer ein Kompromiß zwischen der Struktur des instrumentalen Ganzen und der des Projektes sein wird. Wenn dieses Projekt einmal verwirklicht ist, wird es also unvermeidlich gegenüber der ursprünglichen Absicht verschoben sein, ein Effekt, den die Surrealisten zutreffend »objektiven Zufall« genannt haben. Man kann aber noch weiter gehen: das Poetische der Bastelei kommt auch und besonders daher, daß sie sich nicht darauf beschränkt, etwas zu vollenden oder auszuführen; sie »spricht« nicht nur *mit* den Dingen, wie wir schon gezeigt haben, sondern auch *mittels* der Dinge: indem sie durch die Auswahl, die sie zwischen begrenzten Möglichkeiten trifft, über den Charakter und

das Leben ihres Urhebers Aussagen macht. Der Bastler legt, ohne sein Projekt jemals auszufüllen, immer etwas von sich hinein. Auch unter diesem Gesichtspunkt erscheint die mythische Reflexion als eine intellektuelle Form der Bastelei. Die Wissenschaft baut sich ganz und gar auf der Unterscheidung zwischen Zufälligem und Notwendigem auf, die gleichzeitig die zwischen Ereignis und Struktur ist. Die Qualitäten, die sie bei ihrer Entstehung für sich in Anspruch nahm, waren genau diejenigen, die, da sie nicht der gelebten Erfahrung angehörten, außerhalb der Ereignisse und ihnen gleichsam fremd blieben: das ist der Sinn des Begriffs der Ersten Qualitäten. Die Eigenart des mythischen Denkens besteht, wie die der Bastelei auf praktischem Gebiet, darin, strukturierte Gesamtheiten zu erarbeiten, nicht unmittelbar mit Hilfe anderer strukturierter Gesamtheiten*, sondern durch Verwendung der Überreste von Ereignissen: »odds and ends«, würde das Englische sagen, Abfälle und Bruchstücke, fossile Zeugen der Geschichte eines Individuums oder einer Gesellschaft. In gewissem Sinn ist also das Verhältnis zwischen Diachronie und Synchronie umgekehrt: das mythische Denken, dieser Bastler, erarbeitet Strukturen, indem es Ereignisse oder vielmehr Überreste von Ereignissen ordnet**, während die Wissenschaft, »unterwegs« allein deshalb, weil sie sich stets begründet, sich in Form von Ereignissen ihre Mittel und Ergebnisse schafft, dank den Strukturen, die sie unermüdlich herstellt und die ihre Hypothesen und ihre Theorien bilden. Aber täuschen wir uns nicht: es handelt sich nicht um zwei Stadien oder um zwei Phasen der Entwicklung des Wissens, denn beide Wege sind gleichermaßen gültig. Schon streben Physik und Chemie danach, wieder qualitativ zu werden, d. h. auch den sekundären Qualitäten Rechnung zu tragen, die, wenn sie erklärt sein werden, wiederum Mittel der Erklärung werden; und vielleicht tritt die Biologie in Erwartung dieser Vollendung auf der Stelle, um dann ihrerseits das Leben erklären zu können. Und das mythische Denken ist nicht nur der Gefangene von Ereignissen und Erfahrungen, die es unablässig ordnet und neuordnet, um in ihnen einen Sinn zu entdecken; es ist auch befreiend: durch

* Das mythische Denken errichtet strukturierte Gesamtheiten mittels einer strukturierten Gesamtheit, nämlich der Sprache; aber es bemächtigt sich nicht der Struktur der Sprache; es errichtet seine ideologischen Gebäude aus dem Schutt eines vergangenen gesellschaftlichen Diskurses.

** Das Basteln arbeitet mit »zweiten Qualitäten«; cf. englisch »second hand«, aus zweiter Hand, »Gelegenheit«.

den Protest, den es gegen den Un-Sinn erhebt, mit dem die Wissenschaft zunächst resignierend einen Kompromiß schloß.

Die vorangegangenen Betrachtungen haben das Problem der Kunst mehrfach gestreift, und vielleicht sollte man kurz zeigen, wie sich in dieser Perspektive die Kunst auf halbem Wege zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und mythischem oder magischem Denken einfügt; denn jeder weiß, daß der Künstler zugleich etwas vom Gelehrten und etwas vom Bastler hat: mit handwerklichen Mitteln fertigt er einen materiellen Gegenstand, der gleichzeitig Gegenstand der Erkenntnis ist. Wir haben den Gelehrten und den Bastler durch die Funktionen unterschieden, die sie in der Ordnung der Mittel und Zwecke dem Ereignis und der Struktur zuweisen: der eine schafft Ereignisse (die Welt ändern) mittels Strukturen, der andere Strukturen mittels Ereignissen (eine in dieser scharfen Form ungeheure Formel, die aber unsere Analyse zu nuancieren erlaubt). Betrachten wir nun das Frauenporträt von Clouet und fragen wir nach den Ursachen des tiefen ästhetischen Eindrucks, der, anscheinend unerklärlicherweise, durch die täuschend genaue Wiedergabe einer Halskrause aus Spitzen hervorgerufen wird.

Nicht zufällig wählen wir Clouet als Beispiel; denn man weiß, daß er zu verkleinern liebte: seine Bilder sind also, wie die japanischen Gärten, die Kleinwagen, die Schiffe in Flaschen, das, was man in der Sprache des Bastlers »verkleinerte Modelle« nennt. Es stellt sich nun die Frage, ob das verkleinerte Modell – wie es auch der Geselle als Meisterstück zu liefern hat – nicht immer und überall der Typus des Kunstwerks überhaupt ist. Denn es scheint, daß jedes verkleinerte Modell eine ästhetische Berufung hat – denn woher, wenn nicht aus seinen Dimensionen, nähme es diese dauernde Kraft? –, und weitaus die meisten Kunstwerke sind verkleinerte Modelle. Man könnte meinen, diese Eigenart entspringe zunächst einer Sorge um die Wirtschaftlichkeit im Hinblick auf Materialien und Mittel, und zur Stützung dieser Interpretation Werke heranziehen, die, obwohl monumental, zweifellos Kunstwerke sind. Zudem müssen wir uns über die Definition verständigen: die Malereien der Sixtinischen Kapelle sind trotz ihren imposanten Ausmaßen ein verkleinertes Modell, denn ihr Thema ist das Ende der Zeiten. Das gleiche gilt für den kosmischen Symbolismus der religiösen Bauwerke. An-

dererseits kann man sich fragen, ob die ästhetische Wirkung, sagen wir die einer überlebensgroßen Reiterstatue, daher kommt, daß sie einen Menschen auf die Dimensionen eines Felsens vergrößert, oder vielmehr daher, daß sie das, was von fern wie ein Felsen wirkt, auf die Proportionen eines Menschen bringt. Schließlich setzt selbst eine Darstellung in »Lebensgröße« das verkleinerte Modell voraus, da die graphische oder plastische Übertragung immer den Verzicht auf bestimmte Dimensionen des Objekts einschließt: in der Malerei Verzicht auf das Volumen; Verzicht auf Farben, Gerüche und fühlbare Eindrücke auch in der Skulptur; und in beiden Fällen Verzicht auf die zeitliche Dimension, da das Ganze des dargestellten Werkes in einem einzigen Augenblick festgehalten wird.

Welche Kraft verbindet sich also mit der Verkleinerung, mag sie nun den Maßstab oder die Eigenschaften betreffen? Sie resultiert, so scheint es, aus einer Art Umkehrung des Erkenntnisprozesses: wenn wir das wirkliche Objekt in seiner Totalität erkennen wollen, neigen wir immer dazu, von seinen Teilen auszugehen. Der Widerstand, den es uns entgegenstellt, wird überwunden, indem wir die Totalität teilen. Die Verkleinerung kehrt diese Situation um: in der Verkleinerung erscheint die Totalität des Objekts weniger furchterregend; aufgrund der Tatsache, daß sie quantitativ vermindert ist, erscheint sie uns qualitativ vereinfacht. Genauer gesagt, diese quantitative Umsetzung steigert und vervielfältigt unsere Macht über das Abbild des Gegenstandes; durch das Abbild kann die Sache erfaßt, in der Hand gewogen, mit einem einzigen Blick festgehalten werden. Die Puppe ist für das Kind kein Gegner oder Rivale mehr, nicht einmal ein Gesprächspartner; in ihr und durch sie wird die Person zum Sujet. Im Gegensatz zu dem, was sich ereignet, wenn wir eine Sache oder ein Wesen in seiner wirklichen Größe zu erkennen suchen, geht im verkleinerten Modell die Erkenntnis des *Ganzen* der *Teile* voraus. Und selbst wenn das eine Illusion ist, liegt der Sinn dieses Vorganges darin, diese Illusion zu schaffen oder aufrechtzuerhalten, die sowohl dem Verstand wie den Sinnen ein Vergnügen bietet, das schon auf dieser Basis allein ästhetisch genannt werden kann.

Bis jetzt haben wir nur Überlegungen hinsichtlich des Maßstabes angestellt, die, wie wir gesehen haben, eine dialektische Beziehung zwischen Größe – d. h. Quantität – und Qualität einschließen. Aber das verkleinerte Modell besitzt noch eine zusätzliche Eigenschaft: es

ist konstruiert, »man made« und, was wichtiger ist, »Handarbeit«. Es ist also nicht eine bloße Projektion, eine passive Entsprechung des Objektes: es konstituiert eine wirkliche Erfahrung über das Objekt. In dem Maß aber, wie das Modell künstlich gefertigt ist, wird es möglich zu begreifen, wie es gemacht ist, und dieses Begreifen der Herstellungsart fügt seinem Sein eine weitere Dimension hinzu; wie wir anlässlich der Bastelei gesehen haben – doch das Beispiel der »Manier« des Malers zeigt, daß das gleiche auch für die Kunst gilt –, läßt zudem das Problem immer mehrere Lösungen zu. Da die Wahl einer Lösung eine Veränderung des Resultats mit sich bringt, zu dem eine andere Lösung geführt hätte, ist also das Gesamtbild dieser Permutationen virtuell gegeben, im gleichen Moment wie die besondere Lösung, die sich dem Blick des Beschauers darbietet, welcher auf diese Weise – ohne es zu wissen – zum Handelnden wird. Allein durch die Betrachtung gelangt der Zuschauer, wenn man so sagen darf, in den Besitz anderer möglicher Modalitäten des gleichen Werkes, als deren Schöpfer er sich mit größerem Recht fühlt denn der Schöpfer selbst, der sie dadurch, daß er sie von seiner Schöpfung ausschloß, preisgegeben hat; und jede dieser Modalitäten bildet eine zusätzliche Perspektive, in der das verwirklichte Werk gesehen werden kann. Anders ausgedrückt, die innere Kraft des verkleinerten Modells besteht darin, daß sie den Verzicht auf sinnliche Dimensionen durch den Gewinn intellektueller Dimensionen ausgleicht.

Kehren wir nun zu der Spitzenkrause im Bild von Clouét zurück. Alles, was wir soeben sagten, läßt sich auf sie anwenden; denn um sie in Form einer Projektion von Merkmalen abzubilden, deren räumliche Dimensionen kleiner sind und weniger zahlreich als die des Objekts, mußte man umgekehrt symmetrisch zum Verfahren der Wissenschaft vorgehen, die nicht nur ein neues Spitzenmuster anstelle eines schon bekannten produziert hätte – wie es ihre Funktion ist, anstatt sie nur zu reproduzieren –, sondern auch eine wirkliche Spitze anstelle einer vorgestellten. Die Wissenschaft hätte in der Tat maßstabgerecht gearbeitet, jedoch mit Hilfe der Erfindung des Webstuhls, während die Kunst im verkleinerten Maßstab arbeitet, um ein Abbild des Gegenstandes herzustellen. Der erste Weg gehört zur Metonymie, er ersetzt ein Wesen durch ein anderes Wesen, eine Wirkung durch ihre Ursache, während der zweite Schritt metaphorisch ist.

Doch das ist nicht alles. Denn wenn es stimmt, daß sich die Priori-

tätsbeziehung zwischen Struktur und Ereignis in der Wissenschaft auf umgekehrt symmetrische Weise wie in der Bastelei manifestiert, ist es klar, daß auch unter diesem Gesichtspunkt die Kunst eine Zwischenstellung einnimmt. Selbst wenn, wie wir gezeigt haben, die Darstellung einer Spitzenkrause im verkleinerten Modell eine innere Kenntnis ihrer Morphologie und ihrer Herstellungstechnik einschließt (hätte es sich um eine menschliche oder tierische Darstellung gehandelt, hätten wir gesagt, der Anatomie und der Posen), läßt sie sich nicht auf ein Diagramm oder eine technische Zeichnung zurückführen: sie verwirklicht die Synthese dieser inneren Eigenschaften und derjenigen, die sich aus einem räumlichen und zeitlichen Rahmen ergeben. Das Endergebnis ist die Spitzenkrause, wie sie an sich ist, aber auch so, daß im selben Moment ihre Erscheinung durch die Perspektive bestimmt wird, in der sie sich zeigt, indem sie gewisse Teile hervortreten läßt, andere dagegen, deren Existenz dennoch weiterhin auf das Übrige Einfluß hat, verbirgt: durch den Kontrast zwischen ihrem Weiß und den Farben der anderen Teile der Kleidung, durch den Widerschein des perlmuttglänzenden Halses, den sie umschließt, und den des Himmels eines bestimmten Tages und Augenblicks, wie auch durch ihre Bedeutung als banaler Schmuck oder Prunk, der, neu oder gebraucht, frisch gebügelt oder zerknittert, von einer Frau aus dem Volke oder von einer Königin getragen wird, deren Physiognomie ihren Rang in einem Milieu, einer Gesellschaft, einer Religion oder einer geschichtlichen Periode bekräftigt, entkräftet, oder näher bezeichnet . . . So besteht das Genie des Malers, immer auf halbem Weg zwischen Schema und Anekdoten, darin, daß es innere und äußere Kenntnis, ein Sein und ein Werden vereinigt; daß der Maler mit seinem Pinsel einen Gegenstand schafft, der nicht als Gegenstand existiert und den er dennoch auf seiner Leinwand zu schaffen versteht: eine genau ausgewogene Synthese zwischen einem oder mehreren natürlichen und sozialen Ereignissen. Der ästhetische Eindruck entsteht durch diese Vereinigung im Innern eines Werkes, das vom Menschen geschaffen ist und somit virtuell auch vom Besucher, der durch das Kunstwerk hindurch, zwischen Strukturordnung und Ereignisordnung, dessen Möglichkeit entdeckt.

Diese Analyse erfordert noch einige Bemerkungen. Zunächst erlaubt sie, besser zu begreifen, warum uns die Mythen gleichzeitig als Systeme abstrakter Beziehungen und als Gegenstände ästhetischer Be-

trachtung erscheinen: der schöpferische Akt, der den Mythos erzeugt, ist in der Tat umgekehrt symmetrisch zu dem, den man am Ursprung des Kunstwerks feststellt. Im letzteren Fall geht man von einer Gesamtheit aus, die aus einem oder mehreren Objekten und einem oder mehreren Ereignissen besteht und die der ästhetischen Schöpfung durch das Sichtbarmachen einer gemeinsamen Struktur den Charakter einer Totalität verleiht. Der Mythos geht denselben Weg in umgekehrter Richtung: er verwendet eine Struktur, um ein absolutes Objekt hervorzu bringen, das den Aspekt einer Gesamtheit von Ereignissen bietet (denn jeder Mythos erzählt eine Geschichte). Die Kunst geht also von einem Ganzen aus (Objekt + Ereignis) und hin zu der *Entdeckung* seiner Struktur; der Mythos geht von einer Struktur aus, mittels derer er die *Konstruktion* eines Ganzen unternimmt (Objekt + Ereignis).

Wenn diese erste Bemerkung uns dazu anregt, unsere Interpretation zu verallgemeinern, führt die zweite eher dahin, sie einzuschränken. Stimmt es, daß jedes Kunstwerk in einer Integration von Struktur und Ereignis besteht? Man kann dergleichen, so scheint es, nicht von jener Tlingit-Keule aus Zedernholz sagen, die dazu dient, den Fisch zu erschlagen, und die ich auf einem Regal meiner Bibliothek betrachte, während ich diese Zeilen schreibe. Der Künstler, der sie in der Form eines Seeungeheuers geschnitten hat, wollte, daß der Körper des Werkzeugs dem Körper des Tieres, der Griff seinem Schwanz entspricht und daß die anatomischen Proportionen, die dem Fabelwesen gegeben wurden, so beschaffen sind, daß das Objekt das grausame Tier *sein* kann, das ein wehrloses Opfer tötet, gleichzeitig aber auch eine wohl ausgewogene Waffe zum Fischen, die ein Mann leicht handhaben kann und mit der er gute Ergebnisse erzielt. Alles an diesem Werkzeug, das zugleich ein wunderbares Kunstwerk ist, scheint also strukturell zu sein: sowohl sein mythischer Symbolismus wie seine praktische Funktion. Genauer gesagt: das Objekt, seine Funktion und sein Symbol scheinen aufeinander bezogen zu sein und ein geschlossenes System zu bilden, in das das Ereignis keinen Eingang finden kann. Die Position, die Gestalt und der Ausdruck des Ungeheuers sind in nichts den historischen Umständen verpflichtet, unter denen es der Künstler »in Fleisch und Blut« hat sehen, träumen oder konzipieren können. Man könnte eher meinen, sein unwandelbares Wesen sei endgültig in einem hölzernen Material festgehalten, dessen feine Maserung alle

seine Aspekte zum Ausdruck zu bringen vermag, und durch eine Verwendung fixiert, zu der es durch seine empirische Form vorherbestimmt scheint. Alles was hier von einem besonderen Objekt gesagt wurde, gilt auch für andere Erzeugnisse der primitiven Kunst: für eine afrikanische Statue, eine melanesische Maske . . . Sollten wir also nur eine zeitlich und örtlich gebundene Form der ästhetischen Schöpfung definiert haben, als wir glaubten, nicht nur ihre wesentlichen Merkmale, sondern auch diejenigen zu erfassen, durch die sich ihre intelligible Beziehung zu anderen Schöpfungsarten herstellt?

Durch eine Erweiterung der Interpretation glauben wir, diese Schwierigkeit überwinden zu können. Was wir anlässlich eines Bildes von Clouet vorübergehend als ein Ereignis oder eine Gesamtheit von Ereignissen definiert hatten, erscheint uns nun unter einem allgemeineren Blickwinkel: das Ereignis ist nur ein Modus der Zufälligkeit, dessen (als notwendig wahrgenommene) Einbeziehung in eine Struktur den ästhetischen Eindruck hervorruft, welchen Typus von Kunst man auch immer betrachten mag. Je nach Stil, Ort und Epoche bekundet sich diese Zufälligkeit unter drei verschiedenen Aspekten oder in drei verschiedenen Momenten der künstlerischen Schöpfung (die sich im übrigen überlagern können): sie liegt auf der Ebene des Anlasses, der Ausführung oder der Bestimmung. Nur im ersten Fall hat die Zufälligkeit Ereignischarakter, d. h. sie ist eine Zufälligkeit, die außerhalb des schöpferischen Aktes liegt und ihm vorausgeht. Sie wird dem Künstler von außen gegeben: eine Haltung, ein Ausdruck, eine Beleuchtung, eine Situation, deren sinnlich und verstandesmäßig wahrnehmbaren Bezug zur Struktur des Objektes, das diese Modalitäten beeinflussen, er erfaßt und seinem Werk einverleibt. Aber es kann auch sein, daß die Zufälligkeit sich von innen her im Laufe der Ausführung manifestiert: in der Größe oder der Form des Holzstückes, über das der Bildner verfügt; im Verlauf der Fasern, der Qualität der Maserung, in der Unvollkommenheit der Werkzeuge, deren er sich bedient; in den Widerständen, die das Material oder das Projekt seiner Arbeit auf dem Weg zur Vollendung entgegenstellt; in den unvorhergesehenen Zwischenfällen, die im Laufe der Arbeit auftauchen. Schließlich kann die Zufälligkeit zwar wie im ersten Fall von außen kommen, aber nach (und nicht vor) dem Schöpfungsakt: das geschieht immer dann, wenn das Werk für eine bestimmte Verwendung gedacht ist, da der Künstler

sein Werk dann aufgrund der Modalitäten und der möglichen Phasen von dessen zukünftigem Gebrauch schafft (indem er sich also bewußt oder unbewußt in die Lage des Benutzers versetzt).

Dementsprechend wird der Prozeß der künstlerischen Schöpfung, in dem unveränderlichen Rahmen einer Gegenüberstellung von Struktur und Zufall, darin bestehen, den Dialog entweder mit dem *Modell*, mit dem *Material* oder mit dem *Benutzer* zu suchen, je nachdem, wessen Mitteilung der Künstler bei der Arbeit berücksichtigt. Im großen und ganzen entspricht jeder mögliche Fall einem leicht zu bezeichnenden Kunsttypus: der erste den bildenden Künsten des Abendlandes; der zweite den sogenannten primitiven Künsten oder denen einer Hochkultur; der dritte den angewandten Künsten. Nähme man aber diese Zuordnungen wörtlich, so würde man übermäßig vereinfachen. Jede Kunstform enthält alle drei Aspekte und unterscheidet sich von den anderen nur durch das Verhältnis ihrer Dosierung. Es ist zum Beispiel ganz sicher, daß selbst der akademischste Maler auf Probleme der Ausführung stößt und daß alle sogenannten primitiven Künste in doppelter Weise den Charakter des Angewandten haben: zunächst weil viele ihrer Erzeugnisse Gebrauchsgegenstände sind; und dann weil selbst diejenigen ihrer Schöpfungen, die am weitesten von praktischen Interessen entfernt sind, eine genaue Bestimmung haben. Man weiß schließlich, daß selbst bei uns Werkzeuge Gegenstand einer nicht auf den Nutzen bezogenen Betrachtung sein können.

Trotz dieser Einschränkungen läßt sich leicht feststellen, daß die drei Aspekte funktional verbunden sind und daß das Vorherrschen des einen den Platz der anderen einschränkt oder ganz für sich beansprucht. Die sogenannte akademische Malerei ist oder glaubt sich wenigstens frei, im Hinblick sowohl auf die Ausführung wie auf die Bestimmung. In ihren besten Beispielen beweist sie eine vollkommene Herrschaft über die technischen Schwierigkeiten (von denen man im übrigen sagen kann, daß sie seit van der Weyden endgültig überwunden sind, denn die Probleme, die sich die Maler nach ihm gestellt haben, sind kaum mehr als physikalische Spielereien). Alles vollzieht sich letztlich so, als ob der Maler mit seiner Leinwand, seinen Farben und seinem Pinsel genau das tun könnte, was ihm Spaß macht. Andererseits hat der Maler die Neigung, aus seinem Werk ein Objekt zu machen, das von jedem Zufall unabhängig ist und einen Wert an und für sich hat; dies impliziert die Formel »kleines

Bild«. Befreit vom Zufall in bezug auf die Ausführung wie auf die Bestimmung, kann die akademische Malerei diesen vollständig auf die Gelegenheit beschränken; und wenn unsere Interpretation stimmt, steht es ihr nicht einmal frei, sich davon zu lösen. Sie läßt sich also als »Genre-Malerei« definieren, unter der Bedingung allerdings, daß man den Sinn dieses Ausdrucks beträchtlich erweitert. Denn in der sehr allgemeinen Perspektive, die wir uns hier zu eigen machen, gehört auch das Bemühen des Porträtmalers – und wäre es Rembrandt –, auf seiner Leinwand den enthüllendsten Ausdruck bis hin zu den geheimen Gedanken seines Modells zu erfassen, demselben Genre an wie die Bemühung eines Detaille, dessen Kompositionen Stunde und Anordnung der Schlacht, Zahl und Sitz der Knöpfe, an denen sich die Uniformen jeder Waffengattung erkennen lassen, genauestens beachten. Falls man uns ein respektloses Wort gestattet: »Gelegenheit macht Diebe«, im einen wie im anderen Fall. Bei den angewandten Künsten kehren sich die jeweiligen Proportionen der drei Aspekte um; den Vorrang haben hier Bestimmung und Ausführung, deren Zufälligkeiten in den Beispielen, die wir für die »reinsten« halten, ungefähr ausgeglichen sind, womit sie zugleich die Gelegenheit ausschließen, wie es sich an der Tatsache erkennen läßt, daß eine Schale, ein Becher, ein Korb oder ein Stoff uns als vollkommen erscheinen, wenn ihr praktischer Wert sich als zeitlos erweist: das heißt, wenn sie ihre Funktion für Menschen verschiedener Epochen und Zivilisationen voll erfüllen. Sind die Ausführungsschwierigkeiten gemeistert (wie es der Fall ist, wenn die Ausführung Maschinen anvertraut wird), so kann die Bestimmung immer genauer und spezieller werden, und die angewandte Kunst verwandelt sich in industrielle Kunst; im umgekehrten Fall nennen wir sie bäuerlich oder rustikal. Die primitive Kunst schließlich steht der gelehrteten oder akademischen Kunst diametral gegenüber: diese letztere verinnerlicht die Ausführung (deren sie Herr ist oder zu sein glaubt) sowie die Bestimmung (da »l'art pour l'art« ihren Zweck in sich selbst hat). Andererseits aber ist sie gezwungen, den Anlaß (den sie sich vom Modell vorgeben läßt) zu veräußerlichen, der somit ein Teil des Signifikats wird. Die primitive Kunst dagegen verinnerlicht den Anlaß (da die übernatürlichen Wesen, die sie darzustellen liebt, eine von den Umständen unabhängige und zeitlose Wirklichkeit haben) und veräußerlicht Ausführung und Bestimmung, die somit ein Teil des Signifikanten werden.

Wir finden hier also den Dialog mit dem Material und den Mitteln der Ausführung, durch den wir die Bastelei definieren haben, auf einer anderen Ebene wieder. Für die Kunstphilosophie ist das wesentliche Problem die Frage, ob der Künstler ihnen den Rang des Gesprächspartners zuerkennt oder nicht. Zweifellos erkennt man ihnen diesen Rang immer zu, aber in der allzu akademischen Kunst wird er auf ein Minimum beschränkt, in der rohen oder naiven Kunst, die an Bastelei grenzt, auf ein Maximum ausgedehnt, in beiden Fällen zum Nachteil der Struktur. Dennoch würde keine Kunstform ihren Namen verdienen, wenn sie sich ganz und gar von den äußeren Zufällen gefangennehmen ließe, sei es von dem des Anlasses oder dem der Bestimmung; denn dann würde das Werk auf den Rang des Abbildes (als Ergänzung zum Modell) oder des Instruments (als Ergänzung zum bearbeiteten Material) absinken. Selbst die akademischste Kunst bewegt uns nur unter der Bedingung, daß sie dieser Ausbreitung des Zufalls zugunsten des Vorwurfs rechtzeitig Einhalt gebietet und ihn dem Werk einverleibt, wodurch sie diesem die Würde eines absoluten Objekts verleiht. Wenn die archaischen Künste, die primitiven Künste und die »primitiven« Perioden der akademischen Künste die einzigen sind, die nicht veralten, so verdanken sie dies nur dem Umstand, daß sie das Zufällige in den Dienst der Ausführung stellen, also dem Gebrauch (den sie zu integrieren suchen) des Rohmaterials als des empirischen Stoffes einer Bedeutung.*

Wir müssen zum Schluß noch hinzufügen, daß das Gleichgewicht zwischen Struktur und Ereignis, zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit, zwischen Interiorität und Exteriorität ein prekäres Gleichgewicht ist, beständig bedroht durch die Zugkräfte, die in der einen oder anderen Richtung wirken, je nach den Schwankungen der

* Wenn man diese Analyse weiter verfolgt, könnte man die gegenstandslose Malerei durch zwei Eigenschaften definieren. Die eine, die sie mit der Kunst des »kleinen Bildes« gemeinsam hat, besteht in der totalen Ablehnung des Zufalls der Bestimmung: das Bild wird nicht für einen besonderen Gebrauch gemalt. Die andere Eigenschaft, die typisch ist für die gegenstandslose Malerei, besteht in einer methodischen Ausbeutung des Zufalls der Ausführung, den man zum Vorwurf oder äußeren Anlaß des Bildes machen möchte. Die gegenstandslose Malerei ersetzt das »Sujet« durch die »Manier«; sie möchte eine konkrete Darstellung der formalen Bedingung einer jeden Malerei geben. Das führt paradoxerweise dazu, daß die gegenstandslose Malerei nicht, wie sie glaubt, Werke schafft, die ebenso wirklich – wenn nicht wirklicher – sind als die Objekte der physischen Welt, sondern realistische Nachahmungen nicht existierender Modelle. Sie ist eine Schule der akademischen Malerei, in der jeder Künstler sich bemüht, die Manier darzustellen, mit der er Bilder malen würden, wenn er zufälligerweise welche malte.

Mode, des Stils und der allgemeinen sozialen Bedingungen. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen der Impressionismus und der Kubismus weniger als zwei aufeinanderfolgende Etappen in der Entwicklung der Malerei denn als zwei verwandte Versuche, die, obwohl nicht im gleichen Zeitpunkt entstanden, doch unter einer Decke steckten, um durch einander ergänzende Deformationen eine Ausdrucksart fortzuführen, deren Existenz (heute sieht man das besser) schwer bedroht war. Die dazwischenliegende Welle der »Collagen«, die in dem Augenblick entstand, als das Handwerk im Sterben lag, könnte man ihrerseits als eine Übertragung der Bastelei in das Gebiet der kontemplativen Ziele auffassen. Schließlich kann sich der Akzent auf dem Ereignis-Aspekt auch verschieben und auf Kosten der Struktur (wohlverstanden: der Struktur auf gleicher Ebene, denn es ist nicht ausgeschlossen, daß sich der strukturelle Aspekt anderswo und auf einer neuen Ebene wiederherstellt) entweder die soziale Temporalität (wie am Ende des 18. Jahrhunderts bei Greuze oder beim sozialistischen Realismus) oder die natürliche und sogar die meteorologische Temporalität (wie im Impressionismus) stärker hervorheben.

Wenn das mythische Denken auf spekulativem Gebiet nicht ohne Analogien zur Bastelei auf praktischem Gebiet ist und wenn die künstlerische Schöpfung in der Mitte zwischen diesen beiden Formen der Tätigkeit einerseits und der Wissenschaft andererseits liegt, so bestehen zwischen Spiel und Ritus Beziehungen der gleichen Art.

Jedes Spiel ist durch die Gesamtheit seiner Regeln bestimmt, die eine praktisch unbegrenzte Zahl von Partien ermöglichen; aber der Ritus, der auch ein »Spiel« ist, ähnelt vielmehr einer bevorzugten, aus allen möglichen herausgehobenen Partie, denn nur diese ergibt eine bestimmte Art von Gleichgewicht zwischen den beiden Partnern. Die Übertragung ist leicht nachzuprüfen am Beispiel der Gahuku-Gama von Neuguinea, die Fußballspielen gelernt haben, die aber mehrere Tage hintereinander so viele Partien spielen, wie nötig sind, damit sich die von jedem Lager verlorenen und gewonnenen genau ausgleichen (Read, S. 429), was bedeutet, daß ein Spiel als Ritus behandelt wird.

Dasselbe läßt sich von den bei den Fox-Indianern anlässlich der Adoptionszeremonien gespielten Spiele sagen, deren Ziel es war,

einen toten Verwandten durch einen Lebenden zu ersetzen und so die endgültige Abreise der Seele des Verstorbenen zu ermöglichen (vgl. unten, S. 232 Anm.). Die Beerdigungsriten der Fox-Indianer scheinen in der Tat vornehmlich von der Sorge eingegeben, sich der Toten zu entledigen und zu verhindern, daß diese sich an den Lebenden für die Erbitterung und den Schmerz darüber, nicht mehr unter ihnen zu weilen, rächen. Die Eingeborenenphilosophie ergreift also entschlossen die Partei der Lebenden: »Der Tod ist hart; härter noch ist der Kummer.«

Der Ursprung des Todes wird darauf zurückgeführt, daß übernatürliche Mächte den jüngsten der beiden mythischen Brüder, die bei allen Algonkin die Rolle von Kulturheroen spielen, vernichtet hatten. Aber die Vernichtung war noch nicht endgültig: sie wurde es erst durch den Älteren, als er das Ersuchen des Gespenstes, das seinen Platz unter den Lebenden wieder einnehmen wollte, abschlug, wie sehr er auch darunter litt. Nach diesem Vorbild müssen sich die Menschen gegenüber den Toten standhaft zeigen: die Lebenden machen den Toten begreiflich, daß sie nichts verloren haben, denn sie werden regelmäßig Opfergaben von Tabak und Nahrungsmitteln erhalten; dagegen wird von ihnen erwartet, daß sie den Lebenden als Ausgleich für diesen Tod, dessen Wirklichkeit sie ihnen ins Gedächtnis rufen, und als Ausgleich für den Kummer, den sie ihnen durch ihr Hinscheiden verursachen, ein langes Leben, Kleider und Essen garantieren: »Von nun an bringen die Toten den Überfluß«, kommentiert der eingeborene Informant, »sie (die Indianer) müssen sie zu diesem Zweck betören (coax them)«. (Michelson 1, S. 369, 407)

Die Adoptionsriten, die unerlässlich sind, um die Seele des Toten zu veranlassen, das Jenseits endgültig aufzusuchen und seine Rolle als Schutzgeist auf sich zu nehmen, werden normalerweise umrahmt von sportlichen Veranstaltungen, Geschicklichkeits- und Glücksspielen zwischen den beiden Lagern, die sich nach einer *ad hoc* vorgenommenen Teilung gebildet haben: Tokan auf der einen Seite, Kicko auf der anderen; und es wird ausdrücklich und sehr oft gesagt, daß das Spiel die Lebenden und die Toten einander gegenüberstelle, als ob die Lebenden dem Verstorbenen, bevor sie sich seiner endgültig entledigen, den Trost einer letzten Partie böten. Doch aus dieser prinzipiellen Asymmetrie zwischen den beiden Lagern ergibt sich automatisch, daß der Ausgang von vornherein feststeht:

Wenn sie Ball spielen, geschieht folgendes: war der Verstorbene, für den der Adoptionsritus gefeiert wird, ein Tokana, so gewinnen die Tokanagi das Spiel. Die Kickoagi können nicht gewinnen. Wird dagegen das Fest für eine Kicko-Frau gefeiert, so gewinnen die Kickoagi, und die Tokanagi können nicht gewinnen. (Michelson 1, S. 385)

Und wie ist es nun in der Wirklichkeit? In dem großen biologischen und sozialen Spiel, das ständig zwischen den Lebenden und den Toten abläuft, sind natürlich die ersteren die einzigen Gewinner. Aber – und die ganze nordamerikanische Mythologie wird das bestätigen – in symbolischer Form (die zahllose Mythen als reale darstellen) heißt im Spiel gewinnen den Gegner »töten«. Indem man immer den Sieg des Lagers der Toten vorschreibt, gibt man diesen also die Illusion, daß sie die wahren Lebenden sind und daß ihre Gegner tot sind, da sie sie »töten«. Unter dem Vorwand, mit den Toten zu spielen, spielt man sie aus und bindet sie. Die formale Struktur dessen, was zunächst als ein sportlicher Wettkampf erscheinen könnte, ähnelt in allen Punkten der eines reinen Rituals wie des Mitawit oder des Midewiwin bei eben den Algonkin-Stämmen, wo die Neophyten sich symbolisch von den Toten töten lassen, deren Rolle die Initiierten *spielen*, um ein zusätzliches wirkliches Leben um den Preis eines Scheintodes zu gewinnen. In beiden Fällen wird der Tod usurpiert, doch nur um überlistet zu werden.

Das Spiel wirkt also *trennend*: es endet mit der Herstellung eines differentiellen Abstandes zwischen den einzelnen Spielern oder Lagern, die am Anfang durch nichts unterschieden waren. Dennoch werden sie sich am Ende des Spiels in Gewinner und Verlierer scheiden. Auf umgekehrte symmetrische Weise ist das Ritual *verbindend*, denn es schafft eine Verbindung (man könnte hier sagen, eine Kommunion) oder jedenfalls eine organische Beziehung zwischen zwei Gruppen (sie fallen letztlich mit der Person des Priesters einerseits, dem Kollektiv der Gläubigen andererseits zusammen), die anfangs getrennt waren. Beim Spiel ist die Symmetrie also prästabiliert; und sie ist struktural, da sie sich aus dem Prinzip ableitet, daß die Regeln für beide Lager die gleichen sind. Die Asymmetrie dagegen wird erzeugt; sie entsteht unvermeidlich aus der Kontingenz der Ereignisse, ob diese nun der Absicht, dem Zufall oder dem Talent unterliegen. Beim Ritual ist es genau umgekehrt: man setzt eine im voraus entworfene und postulierte Asymmetrie zwischen profan und sakral, Gläubigen und Priestern, Toten und Lebendigen, Initi-

ierten und Nicht-Initiierten usw., und das »Spiel« besteht darin, alle Teilnehmer auf die Gewinnerseite zu bringen, und zwar mit Hilfe von Ereignissen, deren Natur und Anordnung einen wahrhaft strukturalen Charakter tragen. Wie die Wissenschaft (obwohl sie sich hier noch auf der spekulativen oder auf der praktischen Ebene befindet) bringt das Spiel, von einer Struktur ausgehend, Ereignisse hervor: es ist also begreiflich, daß in unseren Industriegesellschaften die Wettspiele gedeihen; während die Riten und die Mythen, nach Art der Bastelei (die diese Industriegesellschaften nicht mehr dulden, es sei denn als Hobby oder als Zeitvertreib), ereignisartige Gesamtheiten auseinandernehmen und wieder zusammensetzen (und zwar auf psychischer, geschichtlich-gesellschaftlicher oder technischer Ebene) und sich ihrer als unzerstörbarer Bausteine für strukturelle Arrangements bedienen, die abwechselnd für Zwecke und für Mittel stehen.

Die Logik der totemistischen Klassifikationen

Es steckt zweifellos etwas Paradoxes in der Vorstellung einer Logik, deren Begriffe in Abfällen und Bruchstücken, Spuren psychologischer oder historischer Vorgänge bestehen, die als solche jeder Notwendigkeit ermangeln. Wer Logik sagt, sagt Herstellung notwendiger Beziehungen; wie aber sollten sich solche Beziehungen zwischen Begriffen herstellen, die nichts zur Erfüllung dieser Funktion prädestiniert? Sätze können sich erst dann streng ineinanderfügen, wenn ihre Begriffe vorher unzweideutig definiert worden sind. Haben wir uns nicht auf den vorangegangenen Seiten die unmögliche Aufgabe gestellt, die Bedingungen einer Notwendigkeit *a posteriori* aufzudecken?

Zunächst einmal zeigen die Abfälle und Bruchstücke jenes Merkmal nur im Hinblick auf die Geschichte, die sie hervorgebracht hat, und nicht unter dem Gesichtspunkt der Logik, wozu sie dienen. Nur in bezug auf den Inhalt kann man sie heteroklit nennen; denn was die Form betrifft, existiert zwischen ihnen eine Analogie, die am Beispiel der Bastelei definiert werden konnte: diese Analogie besteht darin, daß ihre Form selbst von einem bestimmten Quantum Inhalt, das für alle ungefähr gleich ist, durchdrungen ist. Die signifikanten Bilder des Mythos sind, wie die Materialien des Bastlers, Elemente, die sich nach zwei Kriterien definieren lassen: *sie haben gedient*, als Wörter einer geformten Rede, die von der mythischen Reflexion »demontiert« wird, so wie ein Bastler einen alten Wecker demontiert; und *sie können noch dienen*, zum gleichen Gebrauch oder zu einem anderen Gebrauch, sofern man sie ihrer ersten Funktion entkleidet.

Ferner entstammen weder die Bilder des Mythos noch die Materialien des Bastlers dem bloßen Werden. Die Strenge, die ihnen zu fehlen scheint, wenn wir sie im Augenblick ihrer neuen Verwendung betrachten, haben sie einstmals besessen, als sie zu anderen zusammenhängenden Gesamtheiten gehörten; und sie besitzen sie auch noch immer in dem Maße, wie sie nicht Rohstoffe sind, sondern schon verarbeitete Produkte: Bestandteile der Sprache oder, im Falle der Bastelei, Bestandteile eines technologischen Systems, also be-

griffliche Verdichtungen notwendiger Beziehungen, deren Zwänge sich auf verschiedene Weise auf jede ihrer Verwendungsstufen auswirken werden. Ihre Notwendigkeit ist nicht einfach und nicht eindeutig; dennoch existiert sie als die Invarianz semantischer oder ästhetischer Art, die die Gruppe der Transformationen charakterisiert, zu denen diese Beziehungen sich eignen und deren Begrenztheit wir erkannt haben.

Diese Logik arbeitet ein wenig nach der Art des Kaleidoskops: eines Instruments, das auch Abfälle und Bruchstücke enthält, mittels derer sich strukturelle Arrangements herstellen lassen. Die Bruchstücke entstammen einem Prozeß des Zerbrechens und der Zerstörung, der im Grunde zufällig war; allerdings müssen seine Produkte gewisse Ähnlichkeiten untereinander zeigen: in Größe, Farbenfreudigkeit und Transparenz. Im Vergleich zu den gefertigten Objekten, die sich in einer »geformten Rede« äußerten, deren undefinierbare Trümmer sie geworden sind, besitzen die Bruchstücke kein eigenes Sein mehr; andererseits aber müssen sie soviel eigenes Sein besitzen, daß sie an der Herstellung eines Gebildes neuer Art nützlich teilnehmen können: dieses Gebilde besteht in Arrangements, bei denen Abbilder, durch das Spiel der Spiegel, Objekten gleichwertig sind, das heißt, bei denen Zeichen den Rang bezeichneter Dinge einnehmen; diese Arrangements verwirklichen Möglichkeiten, deren Zahl, obwohl sehr hoch, dennoch nicht unbegrenzt ist, da sie von Dispositionen und realisierbaren Gleichgewichtszuständen unter Körpern abhängt, deren Zahl selbst endlich ist; schließlich und vor allem entwerfen diese Arrangements, die entstanden sind aus dem Zusammentreffen von zufälligen Ereignissen (dem Drehen des Instruments durch den Beobachter) mit einem Gesetz (demjenigen, das den Bau des Kaleidoskops bestimmt und das dem unveränderlichen Element der Zwänge entspricht, von denen wir oben sprachen), in gewisser Weise vorläufige Denkmodelle, da sich jedes Arrangement in der Form strenger Beziehungen zwischen seinen Teilen ausdrücken läßt und diese Beziehungen keinen anderen Inhalt haben als das Arrangement selbst, dem in der Erfahrung des Beobachters kein Objekt entspricht (obwohl es sein kann, daß er auf diesem Umweg bestimmte objektive Strukturen erfaßt, die er vielleicht noch nie gesehen hat, wie zum Beispiel die der Schneekristalle oder bestimmter Algenarten).

Wir begreifen also, daß eine solche konkrete Logik möglich ist. Es bleiben nun ihre Merkmale zu definieren und die Art und Weise, wie sie sich im Laufe der ethnographischen Forschung manifestieren. Diese erfaßt sie von zwei Seiten, affektiv und intellektuell.

Die Wesen, die das Eingeborenen-Denken mit Bedeutung belegt, zeigen eine gewisse Verwandtschaft mit dem Menschen. Die Ojibwa glauben an eine Welt übernatürlicher Wesen:

... Aber man verfälscht ein wenig das Denken der Indianer, wenn man diese Wesen übernatürlich nennt. Sie gehören, wie der Mensch selbst, zur natürlichen Ordnung der Welt, denn sie ähneln dem Menschen darin, daß sie mit Verstand und Gefühl begabt sind. Wie der Mensch sind auch sie männlich oder weiblich, und einige können eine Familie haben. Einige sind an einen bestimmten Ort gebunden, andere frei beweglich; den Indianern gegenüber sind sie freundschaftlich oder feindselig eingestellt. (Jenness 2, S. 29)

Andere Beobachtungen heben hervor, daß dieses Gefühl der Übereinstimmung tiefer reicht als die Vorstellung der Unterschiede:

Das Gefühl der Einheit, das der Eingeborene aus Hawaii gegenüber dem lebendigen Anblick der einheimischen Phänomene empfindet, d. h. gegenüber den Geistern, den Göttern und den Personen als Seelen, kann genau genommen nicht als eine Beziehung beschrieben werden und noch weniger mit Hilfe von Ausdrücken wie Sympathie, Empathie, anomal, übernormal oder neurotisch, oder auch mystisch oder magisch. Es ist nicht »extra-sensoriell«, denn zum Teil gehört es zur sinnlichen Wahrnehmung, und zum Teil ist es dieser fremd. Es untersteht dem normalen Bewußtsein . . . (Handy und Pukui, S. 117)

Die Eingeborenen selbst haben zuweilen das deutliche Gefühl, daß ihr Wissen »konkreten« Charakter hat, und sie stellen es dem der Weißen nachdrücklich gegenüber:

Wir wissen, was die Tiere tun, welches die Bedürfnisse des Bibers, des Bären, des Lachses und der anderen Lebewesen sind, weil sich die Männer ehemals mit ihnen verheiratet und dieses Wissen von ihren tierischen Gattinnen erworben haben . . . Die Weißen haben in diesem Land nur kurze Zeit gelebt und verstehen nicht viel von den Tieren; wir aber wohnen hier seit Tausenden von Jahren, und die Tiere selbst haben uns schon vor langer Zeit belehrt. Die Weißen schreiben alles in ein Buch, um es nicht zu vergessen; aber unsere Vorfahren haben die Tiere geheiratet, sie haben ihre Lebensweise kennengelernt, und sie haben diese Kenntnisse von Generation zu Generation weitergegeben. (Jenness 3, S. 540)

Dieses uneigennützige und aufmerksame, gefühlsbetonte und geradezu liebevolle Wissen, das in der Atmosphäre des Verbundenseins von Mann und Frau, Eltern und Kindern erworben und übermittelt worden ist, wird hier so einfach und würdig beschrieben, daß es überflüssig erscheint, zu diesem Thema die bizarren Hypothesen zu bemühen, die den Philosophen durch eine allzu theoretische Ansicht von der Entwicklung des menschlichen Wissens eingegeben wurden. Nichts fordert hier den Eingriff eines vorgeblichen »Partizipationsprinzips« oder gar eines metaphysisch verbrämten Mystizismus, die wir nur noch durch den Zerrspiegel der institutionalisierten Religionen wahrnehmen.

Die praktischen Bedingungen dieses konkreten Wissens, seine Mittel und seine Methoden, die Gefühlswerte, die es durchdringen, all dies ist in unserer unmittelbaren Nähe zu finden und zu beobachten, nämlich bei denjenigen unserer Zeitgenossen, die durch Neigung und Beruf in einem engen Verhältnis zu Tieren stehen, d. h. bei den Zirkusleuten und den Angestellten der zoologischen Gärten. Dieses Verhältnis stellt sie in eine Situation, die mutatis mutandis, soweit es unsere Zivilisation erlaubt, derjenigen gleicht, die allen Jägervölkern eigen war. Äußerst instruktiv ist, neben den soeben zitierten Zeugnissen der Eingeborenen, der Bericht des Direktors des zoologischen Gartens von Zürich über sein erstes Tête-à-tête – wenn man so sagen darf – mit einem Delphin. Der Verfasser vermerkt »einen ausgesprochen menschlichen Blick, die seltsame Atemöffnung, die glatte Körperform, die wachsartige Haut, die vier Reihen spitzer Zähne in dem Maul, das die Form eines Schnabels hat«, und beschreibt seine Gefühlsbewegung folgendermaßen:

Flippy hatte nichts von einem Fisch; und wenn er in weniger als einem Meter Abstand seinen funkeln den Blick auf einen richtete, wie sollte man sich da nicht fragen, ob es sich wirklich um ein Tier handele. Diese Kreatur war so überraschend, so seltsam, so vollständig mysteriös, daß man versucht war, in ihr ein verzaubertes Wesen zu sehen. Sicher, das Gehirn des Zoologen konnte sie von der erschreckenden Gewißheit, die unter diesen Umständen fast schmerhaft war, nur in wissenschaftlichen Terminen trennen, es gab da nichts als *Tursiops truncatus* . . . (Hediger, S. 138)

Solche Sätze aus der Feder eines Wissenschaftlers würden, wenn es nötig wäre, hinreichend bezeugen, daß das theoretische Wissen nicht unvereinbar ist mit dem Gefühl, daß das Wissen zugleich objektiv und subjektiv sein kann und daß die konkreten Beziehungen zwi-

schen dem Menschen und den Lebewesen zuweilen das ganze Universum der wissenschaftlichen Erkenntnis mit Gefühlsmomenten beleben (Ausdruck jener ursprünglichen Übereinstimmung, in der Rousseau tiefblickend die solidarische Bedingung jeden Denkens und jeder Gesellschaft gesehen hat), besonders in Zivilisationen, deren Wissenschaft durch und durch »natürlich« ist. Aber wenn Klassifikationslehre und zarte Freundschaft im Bewußtsein des Zoologen sich gut miteinander vertragen, braucht man keine besonderen Gründe beizubringen, um die Begegnung dieser beiden Haltungen im Denken der sogenannten primitiven Völker zu erklären.

Nach Griaule haben Dieterlen und Zahan den Umfang und den systematischen Charakter der Klassifizierungen der Eingeborenen im Sudan dargelegt. Die Dogon teilen die Pflanzen in 22 Hauptfamilien ein, von denen einige wiederum in 11 Untergruppen unterteilt werden. Die 22 in sachgemäßer Reihenfolge aufgezählten Familien werden auf zwei geordnete Reihen verteilt: die eine umfaßt die Familien ungerader Deszendenz, die andere die Familien gerader Deszendenz. In der ersten, die die Einzelgeburten symbolisiert, werden die sogenannten männlichen und weiblichen Pflanzen jeweils der Regenzeit und der Trockenzeit zugeordnet; in der zweiten, die die Zwillingsgeburten symbolisiert, besteht die gleiche Beziehung, nur umgekehrt. Jeder Familie ist auch eine der drei Kategorien Baum, Strauch, Gras* zugeteilt; schließlich steht jede Pflanzefamilie mit einem Teil des Körpers, einer Technik, einer sozialen Klasse oder einer Institution in Beziehung. (Dieterlen 1, 2)

Als man aus Afrika zum ersten Mal Tatsachen dieser Art berichtete, riefen sie Überraschung hervor. Und doch sind ganz ähnliche Formen der Klassifizierung seit langer Zeit in Amerika beschrieben worden, und gerade sie inspirierten Durkheim und Mauss zu einem berühmten Essay. Wir verweisen den Leser auf diesen Text, möchten aber zu den Beispielen, die dort schon gesammelt worden sind, noch einige hinzufügen.

* Bei den Peul: Pflanzen mit senkrechtem Stamm, Kletterpflanzen und kriechende Pflanzen, entsprechend unterteilt in Gewächse mit Dornen und ohne Dornen, mit Rinde und ohne Rinde, mit Früchten und ohne Früchte. (Hampaté Ba und Dieterlen, S. 23) Für eine Dreier-Klassifikation von gleichem Typus auf den Philippinen (»Holz«, »Liane«, »Gras«) vgl. Conklin 1, S. 92 ff.; in Brasilien bei den Bororo (»Bäume« = Erde; »Lianen« = Luft; »Sumpfpflanzen« = Wasser) vgl. Colbacchini, S. 202.

Die Navaho-Indianer, die sich selbst für »große Klassifizierer« ausgeben, teilen die Lebewesen in zwei Kategorien ein, je nachdem, ob sie die Fähigkeit der Sprache haben oder nicht. Die Lebewesen ohne Sprache umfassen die Tiere und die Pflanzen. Die Tiere werden in drei Gruppen eingeteilt: »laufende«, »fliegende« und »kriechende«; jede Gruppe wird wiederum in doppelter Weise geteilt: in »Reisende auf der Erde« und »Reisende auf dem Wasser« einerseits und in »Reisende bei Tag« und »Reisende bei Nacht« andererseits. Die Einteilung der »Arten«, die durch diese Methode erzielt wird, ist nicht immer die der Zoologie. So kann es passieren, daß Vögel, die aufgrund einer Gegenüberstellung – männlich/weiblich – paarweise gruppiert werden, in Wahrheit demselben Geschlecht angehören, jedoch verschiedenen Arten. Denn die Assoziation beruht einmal auf ihrer relativen Größe, zum anderen auf ihrem Platz in der Klassifikation der Farben und auf der Funktion, die ihnen in der Magie und im Ritual beigemessen wird. (Reichard 1, 2)* Aber die Klassifikationslehre der Eingeborenen ist oft hinreichend genau und unzweideutig, um bestimmte Identifizierungen zu ermöglichen; so identifizierte man vor einigen Jahren die »große Mücke«, die in den Mythen vorkommt, als eine Mordfliege, *Hystricia pollinosa*.

Die Pflanzen werden aufgrund dreier Eigenschaften benannt: des vermuteten Geschlechts, der Heilkräfte und der visuellen oder taktilen Beschaffenheit (dornig, klebrig usw.). Eine zweite Dreiteilung nach der Größe (groß, mittel, klein) unterteilt jede dieser vorhergehenden Eigenschaften. Diese Klassifikationslehre ist für das ganze Reservat, d. h. für ungefähr 7 Millionen Hektar, gleichartig, trotz der Streuung seiner 60 000 Bewohner über ein so weites Gebiet. (Reichard, Wyman und Harris, Vestal, Elmore)

Jedes Tier und jede Pflanze steht in Beziehung zu einem natürlichen Element, das selbst veränderlich ist, je nach den Riten, deren außerdentliche Komplexität bei den Navaho bekannt ist. So unterscheidet man in dem »Ritual des Feuersteins« (»Flint-Chant«) die folgenden Bezüge: Kranich – Himmel; »Roter Vogel« – Sonne; Adler – Berg; Sperber – Felsen; »Blauer Vogel« – Baum; Kolibri – Pflanze; ein Käfer (»corn-beetle«) – Erde; Reiher – Wasser. (Haile)

Wie die Zuñi, die die Aufmerksamkeit von Durkheim und Mauss besonders erregt haben, klassifizieren auch die Hopi die Lebewesen

* Im Unterschied zu den Canela aus Brasilien, die »in allen kontrollierten Fällen Kenntnis des Geschlechtsunterschiedes gezeigt haben«. (Vanzolini, S. 170)

und die Naturerscheinungen mittels eines umfassenden Systems von Bezügen. Durch Zusammenfassung der bei verschiedenen Autoren verstreuten Informationen ergibt sich eine Tabelle (S. 56), die zweifellos nur ein bescheidener Teil eines Gesamtsystems ist, von dem noch viele Elemente fehlen.

Solche Bezüge kennt man auch bei Stämmen, deren soziale Struktur viel lockerer ist als die der Pueblos: der Eskimo, der Lachse schnitzt, verwendet zur Darstellung jeder Art das Holz, dessen Farbe am meisten der des Fleisches ähnelt: »Alle Hölzer sind Lachs«. (Rasmussen, S. 198)

Wir haben uns auf wenige Beispiele unter vielen beschränkt, und sie wären noch zahlreicher, wenn die Vorurteile, die auf die »primitive« Simplizität und die »primitive« Grobheit abheben, nicht in vielen Fällen die Ethnologen daran gehindert hätten, sich über die bewußtesten, sehr komplexen und kohärenten Klassifikationssysteme zu unterrichten, deren Existenz ihnen unvereinbar erschienen wäre mit dem sehr niedrigen ökonomischen und technischen Niveau, von dem sie zu eilfertig auf ein entsprechendes intellektuelles Niveau schlossen. Wir beginnen erst langsam zu ahnen, daß frühere Beobachtungen, die man ebenso seltenen wie scharfsichtigen Forschern wie Cushing verdankt, keine außergewöhnlichen Fälle aufdecken, sondern daß sie auf Formen des Wissens und der Reflexion hinweisen, die in den sogenannten primitiven Gesellschaften außerordentlich verbreitet sind. Aufgrund dieser Tatsache muß sich das traditionelle Bild, das wir uns von dieser Primitivität gemacht haben, ändern. Niemals und nirgends war der »Wilde« wohl jenes Lebewesen, das, kaum dem tierischen Zustand entwachsen, noch der Herrschaft seiner Bedürfnisse und Instinkte ausgeliefert ist, wie man es sich allzu oft vorgestellt hat, noch repräsentiert er jenen Bewußtseinstypus, der durch die Affektivität beherrscht wird und in Verworrenheit und Partizipation versinkt. Die von uns zitierten Beispiele, denen man noch weitere hinzufügen könnte, sprechen für ein Denken, das in allen spekulativen Verfahren bewandert ist und das dem Naturforscher und Geheimwissenschaftler der Antike und des Mittelalters nahesteht: Galen, Plinius, Hermes Trismegistos, Albertus Magnus... Unter diesem Gesichtspunkt sind die »totemistischen« Klassifikationen von der Pflanzensymbolik der Griechen und Römer, die sich in Kränzen aus Olive, Eiche, Lorbeer, Eppich usw. ausdrückt, vermutlich weniger weit entfernt, als es scheint; oder von

	NORDWEST	SÜDWEST	SÜDOST	NORDOST	ZENITH	NADIR
FARBEN	gelb	blau, grün	rot	weiß	schwarz	mehrfarbig
TIERE	Puma	Bär	Wildkatze	Wolf	Aasgeier	Schlange
VÖGEL	Pirol	»blue-bird« (<i>Sialia</i>)	Papagei	Elster	Schwalbe	Grasmücke
BÄUME	Douglasfichte	Weißtanne	Purpurweide	Espe		
STRÄUCHER	»green rabbit-brush« (<i>Chrysothamnus</i>)	»sage-brush« (<i>Artemisia</i>)	»cliff-rose« (<i>Cowania stansburiana</i>)	»gray rabbit-brush« (<i>Chrysothamnus</i>)		
BLUMEN	»mariposa lily« (<i>Calochortus</i>)	Rittersporn (<i>Delphinium</i>)	(<i>Castilleja</i>)	(<i>Anogra</i>)		
MAIS	gelb	blau	rot	weiß	purpur	süß
BOHNEN	grüne Bohne (<i>Phaseolus vulgaris</i>)	Butterbohne (<i>Phaseolus vulgaris</i>)	kleine Bohne (<i>Phaseolus lunatus</i>)	lima (<i>Phaseolus lunatus</i>)	diverse	

die Bohnen sind außerdem unterteilt in:

hell	hell	weiß	blau
schwarz	gelb	schwarz	rot
rot	braun	grau	rosa
		gelb	rot
		gefleckt	usw.
			schwarz

derjenigen, die noch in der mittelalterlichen Kirche praktiziert wurde, wo man je nach dem Fest den Chor mit Esparsette, Binsen, Efeu oder Sand bestreute.

Die astrologische Kräuterkunde unterschied 7 planetarische Pflanzen, 36 den Dekanen der Tierkreise und den Horoskopen zugeordnete Pflanzen. Die ersteren mußten, um wirksam zu sein, an einem bestimmten Tag und zu einer bestimmten Stunde gepflückt werden, die für jede Pflanze festgelegt waren: der Sonntag für den Haselstrauch und den Olivenbaum; der Montag für die Raute, den Klee, die Pfingstrose und die Zichorie; der Dienstag für das Eisenkraut; der Mittwoch für das Immergrün; der Donnerstag für das Eisenkraut, das Immergrün, die Pfingstrose, den Bohnenbaum und das Fingerkraut, wenn man sie zu medizinischen Zwecken verwenden wollte; der Freitag für die Zichorie, die Alraune und das Eisenkraut, das zu Beschwörungen diente; der Samstag für die Cruciat und den Wegerich. Sogar bei Theophrast findet man ein System von Entsprechungen zwischen den Pflanzen und den Vögeln, in dem die Pfingstrose mit dem Specht, die Kornblume mit dem Falken und die schwarze Nieswurz mit dem Adler in Verbindung gebracht wird. (Delatte) All dies, das wir gern einer Naturphilosophie zuschreiben, die mühsam von Spezialisten erarbeitet worden ist, welche selbst Erben einer jahrtausendealten Tradition sind, findet man auch in den exotischen Gesellschaften. Die Omaha-Indianer sehen einen der Hauptunterschiede zwischen den Weißen und sich selbst darin, daß »die Indianer keine Blumen pflücken«, das heißt: aus reinem Vergnügen; in der Tat, »die Pflanzen haben sakrale Verwendungen, die nur den Meistern der Geheimgesellschaften bekannt sind«. Selbst das Seifenkraut (»soapweed«), das jeder für das Dampfbad verwendet, um Zahn- und Ohrenschmerzen oder Rheumatismus zu heilen, pflückte man, als wäre es eine heilige Wurzel:

... In das Loch, das die Wurzel hinterlassen hatte, legte man eine Prise Tabak, zuweilen auch ein Messer oder Geldstücke, und der Sammler sagte ein kurzes Gebet: Ich habe genommen, was du mir gegeben hast, und ich lasse dir dafür dieses. Ich wünsche mir ein langes Leben und daß mir und den Meinen nichts zustößt. (Fortune 1, S. 175)

Wenn ein Zauberdoktor des kanadischen Ostens heilkraftige Wurzeln, Blätter oder Rinden sammelt, verfehlt er nie, die Seele der Pflanze für sich zu gewinnen, indem er zu ihren Füßen ein kleines Tabakopfer niederlegt; denn er ist überzeugt, daß der »Körper« der

Pflanze für sich allein und ohne die Mithilfe der Seele keinerlei Wirksamkeit hätte. (Jenness 1, S. 60)

Die Peul aus dem Sudan klassifizieren die Pflanzen nach Serien, deren jede mit einem Tag der Woche und mit einer der acht Himmelsrichtungen in Verbindung steht:

Das Gewächs muß in Übereinstimmung mit diesen verschiedenen Klassifizierungen gesammelt werden . . . Rinde, Wurzeln, Blätter oder Früchte müssen im Zusammenhang mit dem Tag des Mondmonats ausgewählt werden, dem das Gewächs entspricht, indem man den *lâre* anruft, den »Wächtergeist« der Herden, der mit dem Ablauf des Monats in Verbindung steht und abhängig ist vom Stand der Sonne. So sagt z. B. der *silatigi*, wenn er seine Anweisungen gibt: »Für dieses Vorhaben wirst du das Blatt einer dornigen und rindelosen Kletterpflanze nehmen, an dem und dem Tag, wenn die Sonne sich in der und der Stellung befindet, und du wirst in die und die Himmelsrichtung blicken und den und den *lâre* anrufen.« (Hampaté Ba und Dieterlen, S. 23)

Die Klassifizierungen der Eingeborenen sind nicht nur methodisch und auf ein festgefügtes theoretisches Wissen begründet. Es kommt auch vor, daß sie in formaler Hinsicht mit den Klassifizierungen verglichen werden können, die von Zoologie und Botanik noch immer verwendet werden.

Die Aymará-Indianer aus dem bolivianischen Hochland, möglicherweise Abkömmlinge der sagenhaften Colla, denen man vielleicht die große Zivilisation von Tiahuanaco verdankt, zeigen so viel Geschick bei dem Versuch, Lebensmittel zu konservieren, daß die amerikanische Armee während des letzten Krieges durch direkte Nachahmung ihrer Techniken der Dehydratation Rationen von Kartoffelpüree, die für hundert Mann ausreichten, auf den Umfang von Schuhkartons reduzieren konnte. Sie waren auch Agronomen und Botaniker, die den Anbau und die Klassifikation der Nachtschattengewächse, deren Bedeutung für diese Indianer sich durch ihren Aufenthalt in einer Höhe von über 4000 m erklären läßt, wo der Mais nicht mehr reif wird, vielleicht weiter entwickelt haben, als es jemals geschah.

Noch heute unterscheidet das Vokabular der Eingeborenen mehr als 250 Spielarten, und in der Vergangenheit waren es sicherlich noch mehr. Diese Taxonomie arbeitet mittels eines beschreibenden Ausdrucks für die Spielart, dem ein modifizierendes Adjektiv für jede Unterspielart hinzugefügt wird. So ist die Spielart *imilla*, »junges

Mädchen«, entweder nach der Farbe unterteilt: schwarz, blau, weiß, rot, blutrot; oder nach anderen Merkmalen: grasartig, geschmacklos, eiförmig usw. Es gibt ungefähr 22 Hauptspielarten, die auf diese Weise unterteilt werden und zudem noch einer allgemeinen Zweitteilung unterliegen, die die Spielarten und Unterspielarten danach unterscheidet, ob sie unmittelbar nach dem Kochen genießbar sind oder erst wenn sie mehrmals abwechselnd eingefroren und zur Gärung gebracht wurden. Fast immer beruht eine binominale Taxonomie auf Kriterien wie der Form (flach, dick, spiralenförmig, kaktusförmig, klumpig, eiförmig, ochsenzungenförmig), der Konsistenz (mehlig, elastisch, klebrig usw.), dem »Geschlecht« (Mädchen oder Junge). (La Barre)

Von einem Fachbiologen wird betont, wieviel Irrtümer und Verwechlungen hätten vermieden werden können – einige wurden erst in neuerer Zeit berichtigt –, wenn die früheren Reisenden der Taxonomie der Eingeborenen Vertrauen geschenkt hätten, anstatt aufs Geratewohl andere Einteilungen vorzunehmen, was zum Ergebnis hatte, daß von 11 verschiedenen Autoren derselbe wissenschaftliche Name *Canis azarae* 3 verschiedenen Gattungen, 8 Arten und 9 Abarten zugeschrieben wurde oder daß man der gleichen Spielart einer Art mehrere Namen zulegte. Dagegen arbeiteten die Guaraní in Argentinien und Paraguay methodisch mit einfachen, binomischen oder trinomischen Ausdrücken, indem sie zum Beispiel bei den Katzen die großen, die kleinen und die mittleren Formen unterschieden: die *dyagua eté* ist die große Katze, die *mbarakadya eté* die kleine Wildkatze. Die *mini* (klein) unter den *dyagua* (groß) entspricht der *guasu* (groß) unter den *chivi*, den mittelgroßen Katzen:

Ganz allgemein läßt sich sagen, daß die Benennungen der Guaraní ein wohdl durchdachtes System bilden und daß sie – cum grano salis – eine gewisse Ähnlichkeit mit unserer wissenschaftlichen Nomenklatur aufweisen. Diese primitiven Indianer überließen die Benennung der Dinge der Natur nicht dem Zufall, sondern sie versammelten den Stammesrat, um die Ausdrücke festzulegen, die am besten den Merkmalen der Arten entsprächen, wobei sie mit großer Genauigkeit die Gruppen und Untergruppen bestimmten . . . Die Ausdrücke der Eingeborenen für die Fauna eines Landes in Erinnerung zu bewahren, ist nicht nur ein Akt der Ehrfurcht und der Redlichkeit, sondern auch eine wissenschaftliche Pflicht. (Dennler, S. 234, 244)

In einem großen Teil der Halbinsel Kap York in Nordaustralien wird die Nahrung mittels zweier spezieller Morpheme in »pflanzliche«

und »tierische« eingeteilt. Die Wikmunkan, ein Stamm, der im Tal und an der Mündung des Archer an der Westküste seßhaft ist, klügeln diese Einteilung aus: sie setzen die Silbe *mai* vor den Namen jeder Pflanze oder jeder Nahrung, die aus ihr gewonnen wird, und die Silbe *min* vor den Namen jedes Tieres, jedes Stückes Fleisch oder jeder Nahrung tierischen Ursprungs. In gleicher Weise dient *yukk* als Präfix für jeden Baumnamen oder für jedes Wort, das einen Stock, ein Stück Holz oder einen aus Holz gefertigten Gegenstand bezeichnet; das Präfix *koi* für alle Arten von Fasern oder Tauwerk; *wakk* für die Gräser, *tukk* für die Schlangen, *kämpän* und *wank* für die Körbe, je nachdem ob sie aus Stroh oder aus dünnen Schnüren geflochten sind. Schließlich ermöglicht diese Art der Namensbildung die Unterscheidung der Landschaftsformen und ihre Zuordnung zu diesem oder jenem Typus der Flora oder der Fauna durch das Präfix *ark*: *ark tomp*, Strand; *ark tomp nintän*, Dünengebiet hinter dem Strand; *ark pint'l*, Küstenebenen mit Salzsümpfen usw.

Die Eingeborenen haben einen ausgeprägten Sinn für die charakteristischen Bäume, für die Sträucher und Gräser, die jeder »Pflanzen-Gemeinschaft« eigen sind, wobei sie diesen Ausdruck in seinem ökologischen Sinn verstehen. Sie sind fähig, unverzüglich und mit größtmöglicher Genauigkeit die Bäume aufzuzählen, die zu jeder Gemeinschaft gehören, die Faser- und Harzsorten, die Gräser, Rohstoffe, die sie sich dort beschaffen, sowie die Säugetiere und Vögel, die zu einer bestimmten Zone gehören. In Wahrheit sind ihre Kenntnisse so genau und so detailliert, daß sie auch die Übergangstypen benennen können ... Für jede Gemeinschaft beschrieben meine Informanten ohne Zögern die jahreszeitliche Entwicklung der Fauna und der Nahrungsquellen.

Auf zoologischem und botanischem Gebiet ermöglicht es die Taxonomie dieser Eingeborenen, die Gattungen, Arten und Abarten zu differenzieren: *mai' watt'i'yi* (*Dioscorea transversa*) – *mai' kä'arra* (*Dioscorea sativa* var. *rotunda*, Bail.); *yukk puta* (*Eucalyptus pa-puana*) – *yukk pont* (*E. tetrodonta*); *tukk pol* (*Python spilotes*) – *tukk oingorpän* (*P. amethystinus*); *min pänk* (*Macropus agilis*) – *min ko'impia* (*M. rufus*) – *min lo'along* (*M. giganteus*) usw. Es ist also nicht übertrieben, wenn man wie der Autor dieser Beobachtungen sagt, daß die Verteilung der Pflanzen und Tiere ebenso wie die der Nahrungsmittel und Rohstoffe, die daraus gewonnen werden, eine gewisse Ähnlichkeit mit einer einfachen Linnéschen Klassifizierung hat. (Thompson, S. 165 ff.)

Angesichts einer solch minuziösen Genauigkeit möchte man es fast beklagen, daß nicht jeder Ethnologe auch gleichzeitig Mineraloge, Botaniker, Zoologe und sogar Astronom ist . . . Denn nicht nur auf die Australier und die Sudanesen, sondern auf alle oder fast alle Eingeborenenvölker läßt sich die Bemerkung Reichards über die Navaho anwenden:

Da sie alle Dinge der Welt, die für ihr Wohlbefinden wesentlich sind, schätzen, wird die natürliche Klassifizierung ein entscheidendes Problem der religiösen Untersuchungen; sie verlangt die größte Aufmerksamkeit hinsichtlich der Taxonomie. Wir brauchten eine Liste mit den englischen, den wissenschaftlichen (lateinischen) und den Navaho-Ausdrücken aller Pflanzen, aller Tiere (besonders der Vögel, Nagetiere, Insekten und Würmer), der Erze und Felsen, Muscheln, Sterne . . . (Reichard I, S. 7)

In der Tat erkennt man jeden Tag mehr, daß man, um die Mythen und die Riten korrekt interpretieren zu können – selbst unter strukturem Gesichtspunkt, den man nicht mit einer einfachen formalen Analyse verwechseln sollte –, auf die genaue Identifizierung der Pflanzen und Tiere, soweit sie in den Mythen und Riten erwähnt sind oder direkt in Form von Einzelteilen oder Häuten verwendet werden, angewiesen ist. Wir wollen kurz zwei Beispiele geben, eines aus der Botanik und ein anderes aus der Zoologie.

Fast in ganz Nordamerika spielt die Salbei genannte Pflanze (»sage«, »sage-brush«) in den verschiedensten Ritualen eine entscheidende Rolle, entweder allein oder in Verbindung mit bzw. in Gegenüberstellung zu anderen Pflanzen: *Solidago*, *Chrysothamnus*, *Gutierrezia*. All das bleibt anekdotisch und willkürlich, solange man nicht nach der Natur des amerikanischen Salbei, der kein Lippenblütler, sondern ein Korbblütler ist, geforscht hat. Tatsächlich umfaßt der einheimische Name mehrere Spielarten des Beifuß (*Artemisia*), die im übrigen von den Nomenklaturen der Eingeborenen genauestens unterschieden und jeweils verschiedenen rituellen Funktionen zugeordnet werden. Diese Identifizierung, ergänzt durch eine Untersuchung auf dem Gebiet der einheimischen Pharmakopöe, beweist, daß der Beifuß sowohl im nördlichen Amerika wie in der alten Welt zu den Pflanzen mit weiblicher, lunaerer und nächtlicher Zuordnung gehört* und hauptsächlich bei der Behandlung der Dys-

* Auch im alten Mexiko scheint *Artemisia* eine weibliche Zuordnung gehabt zu haben, da die Frauen sich damit schmückten, um bei den Juni-Festen zu Ehren der Göttin Huixtociuatl zu tanzen. (Reko, S. 39, 75; Anderson und Dibble, S. 88 f.) Für alles, was die Ethnobotanik der Nahuatl betrifft, vgl. Paso y Troncoso.

menorrhoe und bei schwierigen Geburten Verwendung findet. Eine ähnliche Untersuchung, die die andere Pflanzengruppe betrifft, zeigt, daß es sich um verwandte Arten handelt oder daß das Denken der Eingeborenen sie aufgrund ihrer gelben Blüten und ihrer Verwendung beim Färben und in der Medizin (um Störungen der Harnwege, d. h. der männlichen Geschlechtsteile zu heilen) in Zusammenhang bringt. Wir haben also eine zur vorhergehenden umgekehrt symmetrische Gesamtheit mit männlicher, solarer und Tages-Zuordnung. Daraus ergibt sich zunächst, daß der sakrale Charakter eher dem signifikanten Paar angehört als jeder Pflanze oder jedem Pflanzentypus für sich. Andererseits kann dieses System, das explizit aus der Analyse bestimmter Rituale, etwa der Adlerjagd bei den Hidatsa hervortritt (aber nur dank der außerordentlichen Scharfsichtigkeit des Beobachters G. L. Wilson, S. 150 f.), auf andere Fälle übertragen werden, wo es nicht nachgewiesen worden ist: so bei den Hopi-Indianern die Fertigung der »Gebetstöcke«, wo den Federn, die den Hauptbestandteil bilden, kleine Reiser der *Gutierrezia euthamiae* und der *Artemisia frigida* hinzugefügt werden, und, ebenfalls bei den Hopi-Indianern, die Bezeichnung der Himmelsgegenden durch verschiedenartige Zusammenstellungen von *Artemisia* und *Chrysanthemum*. (Vgl. z. B. Voth 1, passim; 2, S. 75 ff; 5, S. 130)

Man sieht also die Möglichkeit, verschiedene bisher vernachlässigte Probleme zu stellen und zuweilen sogar zu lösen, wie das Problem der Dichotomie des »weiblichen« Pols bei den Navaho: *Chrysanthemum* (der dennoch, in der primären Gegenüberstellung, männlich ist) und *Pentstemon*, eines Rachenblütlers. (Vestal) Diese Dichotomie kann durch das folgende Schema interpretiert werden:

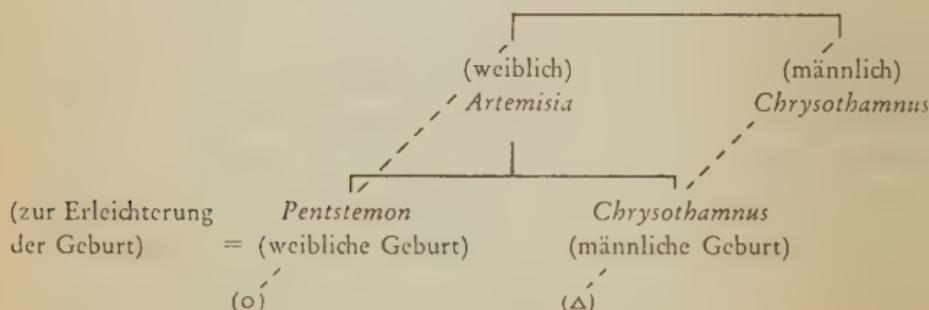


Abb. 1: *Artemisia frigida*
(nach C. Ledebour, *Icones
Plantarum*).



Gleichzeitig enthüllt sich auch der Sinn bestimmter ritueller Besonderheiten, die mehreren Stämmen gemeinsam sind, obwohl diese geographisch weit auseinanderliegen und sich in Sprache und Kultur voneinander unterscheiden. Auf dem ganzen Kontinent findet sich der Ansatz eines Systems. Schließlich eröffnet die Analogie zwischen den Funktionen, die die *Artemisia* in der alten und in der neuen Welt hat, dem vergleichenden Wissenschaftler ein neues Feld für Forschung und Reflexion – sicher nicht weniger als die Rolle, die in der neuen Welt die *Solidago virga aurea* spielt, mit anderen Worten, ein »goldener Zweig«*.

Das zweite Beispiel bezieht sich auf bereits im vorangegangenen Abschnitt erwähnte Riten: die der Adlerjagd bei den Hidatsa, die, wie viele andere amerikanische Stämme, dieser Betätigung einen außergewöhnlich sakralen Charakter zuschreiben. Den Hidatsa zufolge wurde den Menschen die Adlerjagd von übernatürlichen Tieren gelehrt, die zuerst die Technik und die Verfahren dafür erfunden haben und von den Mythen ziemlich vage als »Bären« bezeichnet werden.

Die Informanten scheinen zwischen dem kleinen Schwarzbär und dem Vielfraß oder Labradordachs (engl. »wolverine«: *Gulo luscus*) zu schwanken. Obwohl die Hidatsa-Spezialisten – Wilson, Densmore, Bowers und Beckwith – das Problem kannten, haben sie ihm keine besondere Bedeutung beigemessen; schließlich handelt es sich um mythische Tiere, deren Identifizierung man für unnötig, wenn nicht für unmöglich halten könnte. Und dennoch hängt von dieser Identifizierung die ganze Interpretation des Rituals ab. In bezug auf die Adlerjagd geben die Bären keinerlei Aufschlüsse; anders verhält es sich mit dem »carcajou« (Labradordachs oder Vielfraß) – ein von den Kanadiern übernommenes indianisches Wort, das soviel bedeutet wie »schlechter Charakter« –, denn er nimmt in der Folklore einen besonderen Platz ein; in der Mythologie der Algonkin des Nordostens ist er ein hinterlistiges Tier, bei den Eskimo der Hudsonbai wie bei den westlichen Athapasken und den Küstenstämmen Alaskas und Britisch-Kolumbiens ist er gehaßt und gefürchtet. Wenn man die Informationen über alle diese Stämme sammelt, kommt man zu derselben Erklärung, die unabhängig davon ein zeitgenössischer Geograph von einem Trapper erhielt: »Der Vielfraß ist das

* Anm. d. Ü.: Hier bezieht sich Lévi-Strauss auf »The golden Bough« von J. G. Frazer (1890).

einziges Mitglied der Familie der Wiesel, das nicht in der Falle gefangen werden kann. Es macht ihm Spaß, den Jägern nicht nur die Beute, sondern auch die Fallen zu stehlen. Der Jäger kann ihn nur mit dem Gewehr erlegen.« (Brouillette, S. 155) Nun aber jagen die Hidatza den Adler, indem sie sich in Gräben verstecken; der Adler wird von einem über dem Versteck angebrachten Köder angelockt,



Abb. 2: *Solidago virga aurea* (nach Bull. Torrey Botanical Club).

und wenn der Vogel sich setzt, um ihn zu fassen, greift ihn der Jäger mit bloßen Händen. Diese Technik hat also einen paradoxen Charakter: der Mensch *ist* die Falle, doch um diese Rolle spielen zu können, muß er in einen Graben steigen, d. h. die Stellung des in der Falle gefangenen Tieres einnehmen; er ist zugleich Jäger und Wild. Von allen Tieren ist der Vielfraß das einzige, das dieser widersprüchlichen Situation gewachsen ist: nicht nur fürchtet er die Fallen nicht, die man ihm stellt, sondern er rivalisiert auch noch mit dem Fallen-

steller, indem er ihm seine Beute und gelegentlich sogar die Fallen selbst wegschnappt.

Wenn dieser Ansatz einer Interpretation richtig ist, folgt daraus, daß die rituelle Bedeutung der Adlerjagd bei den Hidatsa mindestens teilweise mit der Verwendung von Gräben in Zusammenhang steht, d. h. damit, daß der Jäger eine (im wörtlichen und, wie wir gesehen haben, übertragenen Sinn) sehr *niedrige* Stellung einnimmt, um ein Wild zu fangen, dessen Stellung die *höchste* ist, sowohl objektiv (denn der Adler fliegt hoch) als auch in mythischer Hinsicht (denn der Adler steht an der Sitze der Hierarchie der Vögel).

Die Analyse des Rituals bestätigt in allen Einzelheiten die Hypothese eines Dualismus von himmlischer Beute und chthonischem Jäger, der auf dem Gebiet des Jagdwesens auch die denkbar stärkste Ge-genüberstellung von hoch und niedrig evoziert. Die außerordentliche Komplikation der Riten, die der Adlerjagd vorausgehen, sie begleiten und beschließen, ist also das Gegenstück zu der außergewöhnlichen Bedeutung, die die Adlerjagd innerhalb einer mythischen Typologie einnimmt, welche sie zum konkreten Ausdruck eines *maximalen Abstandes* zwischen dem Jäger und seinem Wild macht.

Gleichzeitig hellen sich gewisse dunkle Stellen des Rituals auf, insbesondere die Tragweite und die Bedeutung der Mythen, die man sich während der Jagdexpeditionen erzählt; sie beziehen sich auf Kulturhelden, die sich in Pfeile verwandeln können und Meister der Bogenjagd sind, und deshalb in doppelter Weise ungeeignet, unter ihrer Tiergestalt als Wildkatze oder als Waschbär die Rolle des Köders bei der Adlerjagd zu spielen. Tatsächlich betrifft die Jagd mit dem Bogen jenen Raum, der unmittelbar über dem Boden liegt, d. h. den atmosphärischen oder mittleren Himmel: Jäger und Wild sind im Zwischenraum miteinander verbunden, während die Adlerjagd sie trennt, indem sie sie an entgegengesetzte Orte verweist: den Jäger unter die Erde, das Wild in die Nähe des Empyraums.

Ein weiterer besonderer Aspekt der Adlerjagd ist der, daß die Frauen dabei während ihrer Regelzeit einen segenbringenden Einfluß ausüben. Praktisch alle Jägervölker, selbst die Hidatsa, glauben das Gegenteil, wenn es sich um eine andere Jagd als die auf Adler handelt. Durch das bereits Gesagte hellt sich auch dieses Detail auf, wenn man berücksichtigt, daß bei der Adlerjagd, sofern man sie als Verringerung eines maximalen Abstandes zwischen Jäger und Wild auffaßt, die Vermittlung in technischer Hinsicht durch das Zwi-

schenglied des Köders stattfindet, d. h. durch ein Stück blutendes, einer schnellen Fäulnis ausgesetztes Fleisch. Eine erste Jagd (die den Köder verschafft), bedingt eine zweite Jagd; die eine ist blutig (mittels Pfeil und Bogen), die andere unblutig (da die Adler ohne Blutvergießen erdrosselt werden); die eine, die in einer nahen Verbindung zwischen Jäger und Wild besteht, liefert das vermittelnde Glied für eine Verbindung, die so fern ist, daß sie sich zunächst als eine unüberwindliche Trennung ausnimmt, die nur durch das Blut bezwungen werden kann.

In einem solchen System gewinnt die weibliche Regel eine dreifache positive Bestimmung: da die eine Jagd genau das Gegenteil der anderen ist, ist unter einem streng formalen Gesichtspunkt die Rolle, die man der Regel zuschreibt, gleichfalls umgekehrt: schädlich im einen Fall (durch zu große Ähnlichkeit), wird sie nützlich im anderen Fall (wo ihre metaphorische Bedeutung noch eine metonymische hinzugewinnt, da sie den Köder als Blut und organische Fäulnis evoziert und der Köder ein Teil des Systems ist). Tatsächlich ist technisch gesehen das blutige Fleisch, das bald Aas sein wird und für Stunden oder sogar für Tage mit dem lebenden Jäger in Berührung kommt, das Mittel zur Beute, und es ist bezeichnend, daß die Eingeborenen sowohl für die liebende Umarmung als auch für die »Umarmung« des Köders durch den Vogel denselben Ausdruck haben. Und semantisch schließlich bedeutet die Befleckung, jedenfalls im Denken der Indianer Nordamerikas, eine allzu enge Verbindung zwischen zwei Begriffen, die dazu bestimmt waren, beide für sich im »reinen« Zustand zu bleiben. Wenn die weibliche Regel bei der Jagd in der Nähe immer eine übermäßig enge Verbindung einzuführen droht, indem sie durch Redundanz die Sättigung der ursprünglichen Beziehung herbeiführt und ihre dynamische Kraft neutralisiert, so ist es bei der Jagd in der Ferne genau umgekehrt: es mangelt an Verbindung, und das einzige Mittel, ihrer Schwäche abzuhelfen, besteht darin, hier Befleckung zuzulassen, die auf der Achse der Aufeinanderfolge als *Periodizität* und auf der der Gleichzeitigkeit als *Fäulnis* erscheinen wird.

Da die eine dieser Achsen einer Mythologie des Ackerbaus, die andere einer Mythologie der Jagd entspricht, findet man durch diese Interpretation Zugang zu einem Bezugssystem großen Umfangs, das es ermöglicht, Ähnlichkeiten zwischen Themen zu bemerken, deren Ausformungen auf den ersten Blick keine Gemeinsamkeiten

haben. Im Falle der Adlerjagd ist dieses Ergebnis sehr wichtig, weil sie unter den verschiedensten Formen (aber immer stark vom Ritual geprägt) fast auf dem gesamten amerikanischen Kontinent und bei Stämmen ganz verschiedener Kulturen, ob bei Jägern oder Ackerbauern, praktiziert wird. Die geringe aber positive Funktion, die man bei den Hidatsa, den Mandan und den Pawnee der Befleckung zuschreibt (mit Varianten, die sich aus der sozialen Organisation des jeweiligen Stammes erklären lassen), kann also als Sonderfall innerhalb eines größeren Zusammenhangs behandelt werden. Ein anderer Sonderfall ist der Pueblo-Mythos des mit einem Adler-Mädchen verlobten Mannes, ein Mythos, der bei den Pueblos mit einem anderen verbunden ist: dem der Geist-Verlobten (»Corpse girl«, »Ghost-wife«), wo die Funktion der Befleckung eine sehr starke ist (ein Leichnam als Verlobte anstelle der indisponierten Frau), jedoch eine negative (sie bewirkt den Tod des Jägers statt seinen Erfolg), weil man nach Ansicht der Pueblo-Indianer (und nach der Erklärung der Mythen) die Kaninchen, die das vornehmliche *Objekt* der rituellen Jagd sind, *nicht bluten lassen darf*, während man sie bei den Hidatsa *bluten lassen muß*, damit sie als *Mittel* bei der rituellen Jagd par excellence dienen können, nämlich bei der Jagd auf Adler, die selbst nicht bluten dürfen. In der Tat fangen die Pueblos die Adler und ziehen sie auf, töten sie aber nicht, und gewisse Gruppen meiden sie sogar vollständig, aus Furcht, sie könnten die Vögel zu ernähren vergessen und sie vor Hunger sterben lassen.

Wir kommen noch einmal kurz auf die Hidatsa zurück. Hier stellen sich weitere Probleme, die mit der mythischen Rolle zusammenhängen, welche dem Labradordachs in einer am nördlichen Rande des Hauptverbreitungsgebiets dieser Tierart zufällt.* Wir erwähnen diesen Punkt, um zu betonen, daß Probleme historischer und geo-

* Die Hidatsa scheinen, soweit ihre Traditionen zurückreichen, an verschiedenen Stellen des Staates Nord-Dakota gelebt zu haben. Was den Labradordachs anbelangt, so »ist es eine Art, die in den nördlichen Wäldern der beiden Erdteile rings um den Pol lebt. In Nordamerika fand man ihn einst von der Waldgrenze im Norden bis nach Neuengland und zum Staat New York im Süden, und in den Felsgebirgen bis nach Colorado; und schließlich in der Sierra Nevada bis zum Berge Whitney in Kalifornien.« (Nelsen, S. 428) Den gemeinen Dachs traf man »vom arktischen Ozean und der Baffinbai im Norden und vom Pazifik bis zum Atlantik und bis in die Grenzzone der nordöstlichen Vereinigten Staaten: Wisconsin, Michigan, Minnesota, Nord-Dakota, sowie in den Felsgebirgen bis zu den Staaten Utah und Colorado.« (Anthony, S. 111 ff.) Wahrscheinlich verwandte Arten wurden in den Bergen von Kalifornien und in Fort Union in Nord-Dakota nachgewiesen. (a. a. O.)

graphischer ebenso wie semantischer und struktureller Art mit der genauen Identifizierung eines Tieres verbunden sind, das eine mythische Funktion erfüllt: des *Gulo luscus*. Diese Identifizierung wirkt sich sehr stark auf die Interpretation von Mythen aus, die von Stämmen stammen, welche von der Heimat des Labrador-dachs so weit entfernt leben wie die Pueblos oder sogar – im Herzen des tropischen Amerika – die Sherente aus Zentralbrasilien, die ebenfalls den Mythos der Geist-Verlobten haben. Wir wollen damit natürlich nicht behaupten, daß alle diese Mythen trotz den beträchtlichen Entfernungen einer nördlichen Kultur entlehnt wurden: die Frage könnte sich nur für die Hidatsa stellen, da der Dachs in ihren Mythen ausdrücklich vorkommt. In den anderen Fällen wird man sich auf die Feststellung beschränken, daß aus verschiedenen lexikalischen Quellen verwandte logische Strukturen entstehen können. Die Elemente sind nicht konstant, nur die Beziehungen.

Diese letzte Bemerkung macht es nötig, eine weitere Schwierigkeit zu untersuchen. Es genügt nicht, jedes Tier, jede Pflanze, jeden Stein, jeden Himmelskörper oder jede Naturerscheinung, die in den Mythen und im Ritual erwähnt werden, genau zu identifizieren – vielfältige Aufgaben, auf die der Ethnograph selten vorbereitet ist –, man muß auch wissen, welche Rolle jede Kultur ihnen innerhalb eines Bedeutungssystems zuschreibt. Gewiß, es ist nützlich, den Reichtum und die Feinheit der Beobachtung der Eingeborenen zu veranschaulichen und ihre Methode zu beschreiben: eine ständige Aufmerksamkeit, eine beharrliche Schulung aller Sinne, ein Scharfsinn, der auch vor der methodischen Analyse tierischer Auswürfe nicht zurückschreckt, um ihre Ernährungsgewohnheiten kennenzulernen, usw. Von all diesen kleinen Einzelheiten, die im Laufe der Jahrhunderte geduldig gesammelt und von einer Generation zur anderen getreulich weitergegeben wurden, werden nur einige herausgegriffen, um dem Tier oder der Pflanze in einem System eine signifikante Funktion zuzuweisen. Man muß also wissen, um welche es sich handelt, denn von einer Gesellschaft zur anderen sind diese Beziehungen, selbst bei der gleichen Art, nicht konstant.

Die Iban oder Dayak der südlichen Küstengebiete Borneos weis-sagen, indem sie den Gesang und den Flug mehrerer Vogelarten interpretieren. Der aufgeregte Schrei des Hähers (*Platylophus galeri-*

culatus Cuvier) erinnert, sagen sie, an das Knistern der Glut und verheißt also Erfolg beim Abbrennen des Grases; der Alarmruf eines Tropfen (*Harpactes diardi* Temminck), der mit dem Röheln eines gewürgten Tieres verglichen wird, verheißt eine gute Jagd, während man vom Alarmschrei des *Sasia abnormis* Temminck glaubt, er verscheuche die schlechten Geister, die die Felder heimsuchen, indem er sie gleichsam abschabe, weil er dem schabenden Geräusch eines Messers ähnelt. Ein anderer Tropfen (*Harpactes duvauceli* Temminck) verheißt mit seinem »Lachen« den Erfolg von Handelsexpeditionen und erinnert mit seinen roten, glänzenden Hals- und Rückenfedern an den Glanz, der mit siegreichen Kriegen und fernen Reisen verbunden ist.

Es ist klar, daß dieselben Einzelheiten ganz andere Bedeutungen hätten erhalten oder daß andere charakteristische Züge derselben Vögel jenen hätten vorgezogen werden können. Das divinatorische System wählt nur einige Unterscheidungsmerkmale aus, legt ihnen eine willkürliche Bedeutung bei und beschränkt sich auf 7 Vögel, deren Auswahl wegen ihrer Bedeutungslosigkeit überrascht. Aber so willkürlich das System auf dem Gebiet der Begriffe ist, es wird kohärent, wenn man es in seiner Gesamtheit betrachtet: es erwähnt nur solche Vögel, aus deren Gewohnheiten man leicht einen anthropomorphistischen Symbolismus herauslesen kann und die leicht von einander zu unterscheiden sind, und zwar mit Hilfe von Merkmalen, die sich miteinander kombinieren lassen, um komplexere Botschaften zu bilden. (Freeman) Und dennoch, wenn man sich den Reichtum und die Verschiedenartigkeit des Rohmaterials vor Augen hält, von dem nur einige Elemente unter vielen möglichen im System verwendet werden, so läßt sich nicht daran zweifeln, daß eine beträchtliche Anzahl von Systemen des gleichen Typs eine ebensolche Kohärenz ergeben hätte und daß keines prädestiniert ist, von allen Gesellschaften und allen Zivilisationen gewählt zu werden. Die Begriffe haben niemals eine immanente Bedeutung; ihre Bedeutung hängt mit der »Stellung« zusammen, ist einerseits Funktion der Geschichte und des kulturellen Rahmens und andererseits Funktion der Struktur des Systems, in das sie eingesetzt werden sollen.

Diese selektive Haltung manifestiert sich schon auf dem Gebiet des Wortschatzes. In der Sprache der Navaho ist der wilde Truthahn der Vogel, der »mit dem Schnabel pickt«, der Specht der, »der hämmert«. Würmer, Larven und Insekten werden unter einem Gat-

tungsbegriff zusammengefaßt, der das Wimmeln, den Ausbruch, das Aufbrausen und Aufwallen ausdrückt. Die Insekten werden eher als Larven denn als Puppe oder ausgeschlüpfte Insekt vorgestellt. Der Name der Lerche bezieht sich auf ihren verlängerten Sporn, während dem englischen Namen mehr die abstehenden Federn ihres Kopfes (»horned-lark«) zugrunde liegen. (Reichard 1, S. 10 f.)

Als Conklin untersuchte, wie die Hanunóo der Philippinen-Inseln die Farben einteilen, war er zunächst durch die Verwechslungen und offensichtlichen Widersprüche verwirrt; diese verschwanden jedoch, sobald der Informant gebeten wurde, nicht nur isolierte Dinge zu definieren, sondern auch Gegensätze innerhalb von kontrastierenden Paaren. Es gab also ein zusammenhängendes System, aber es konnte nicht in den Begriffen unseres eigenen Systems zum Ausdruck kommen, das zwei Achsen verwendet: die des Farbwertes und die der Chromatik. Alle Zweideutigkeiten waren beseitigt, als man begriff, daß auch das System der Hanunóo zwei, nur anders definierte Achsen enthält: es unterscheidet die Farben einerseits nach relativ hellen und relativ dunklen, andererseits danach, ob sie zu frischen Pflanzen oder zu getrockneten Pflanzen gehören; die Eingeborenen vergleichen z. B. die braune und glänzende Farbe eines gerade geschnittenen Bambusrohres mit dem Grün, während wir es mit Rot vergleichen würden, wenn wir die Farbe im Rahmen eines einfachen Kontrastes von Rot und Grün einordnen müßten wie die Hanunóo. (Conklin 2)

Ebenso tauchen oft einander ähnliche Tiere in der Folklore auf, wenn auch mit verschiedenen Bedeutungen. Dazu gehören z. B. der Specht und seine Artverwandten. Der Baumläufer weckt das Interesse der Australier, weil er, wie Radcliffe-Brown (2) gezeigt hat, die Baumhöhlungen bevorzugt; aber die Prärie-Indianer Nordamerikas beachten ein ganz anderes Detail: sie glauben, daß der Specht mit rotem Kopfputz vor den Raubvögeln geschützt ist, weil man niemals seine Federn findet. (Schoolcraft) Etwas weiter im Süden stellen die Pawnee des oberen Missouri (so wie die alten Römer, scheint es) eine Beziehung zwischen dem Specht und dem Sturm oder dem Gewitter her (Fletcher 2), während die Osage diesen Vogel mit der Sonne oder den Sternen in Verbindung bringen (La Flesche). Bei den Iban aus Borneo hingegen, von denen oben die Rede war, wird einer Abart des Spechts (*Blythipicus rubiginosus* Swainson) eine symbolische

Rolle zugesprochen wegen seines »triumphalen« Gesanges und seines als feierlich empfundenen Warnschreies. Es handelt sich zweifellos nicht um genau die gleichen Vögel, aber durch diese Beispiele begreift man besser, wie verschiedene Stämme in ihrer Symbolik das gleiche Tier verwenden könnten, indem sie sich auf voneinander unabhängige Merkmale stützen: Wohnort, meteorologische Zusammenhänge, Schrei usw., das lebende oder das tote Tier. Darüber hinaus könnte jedes Detail auf verschiedene Weise gedeutet werden. Die Indianer des Südwestens der Vereinigten Staaten, die von der Landwirtschaft leben, betrachten den Raben vor allem als einen Gartenräuber, während die Indianer der Nordwestküste des Pazifischen Ozeans, die ausschließlich Fischer und Jäger sind, in dem gleichen Vogel einen Aas- und Exkrementenfresser sehen. In beiden Fällen hat der *Corvus* semantisch eine andere Bedeutung: einmal eine pflanzliche, ein andermal eine tierische; außerdem die der Rivalität mit dem Menschen, indem er sich ähnlich verhält, oder die des Gegensatzes zu ihm, indem er sich anders verhält.

Die Biene ist sowohl in Afrika als auch in Australien ein Totem-Tier. Aber bei den Nuer handelt es sich um ein sekundäres Totem-Tier, das mit der Pythonschlange verbunden ist, weil beide einen ähnlich gezeichneten Körper haben. Wer die Pythonschlange als Totem hat, tötet keine Bienen und isst keinen Honig. Eine Verbindung gleichen Typs besteht zwischen der roten Ameise und der Kobra, weil der Name dieser letzteren eigentlich »die Braune« bedeutet. (Evans-Pritchard 2, S. 68)

Viel komplexer ist die semantische Stellung der Biene bei jenen australischen Stämmen des Kimberley, deren Sprachen nominale Klassen enthalten. So kennen die Ungarinyin drei aufeinanderfolgende Zweiteilungen: zunächst die von Dingen und Lebewesen in belebte und unbelebte; dann die der Lebewesen in vernünftige und unvernünftige; schließlich die der vernünftigen Lebewesen in männliche und weibliche. In den Sprachen mit sechs Klassen umfaßt die Klasse der gefertigten Gegenstände sowohl den Honig wie die Piroge, da der Honig von Bienen »hergestellt« ist wie die Piroge von den Menschen. So ist es verständlich, daß Sprachen, die Klassen verloren haben, nun Tiere und hergestellte Gegenstände in eine Gruppe zusammenfassen. (Capell)

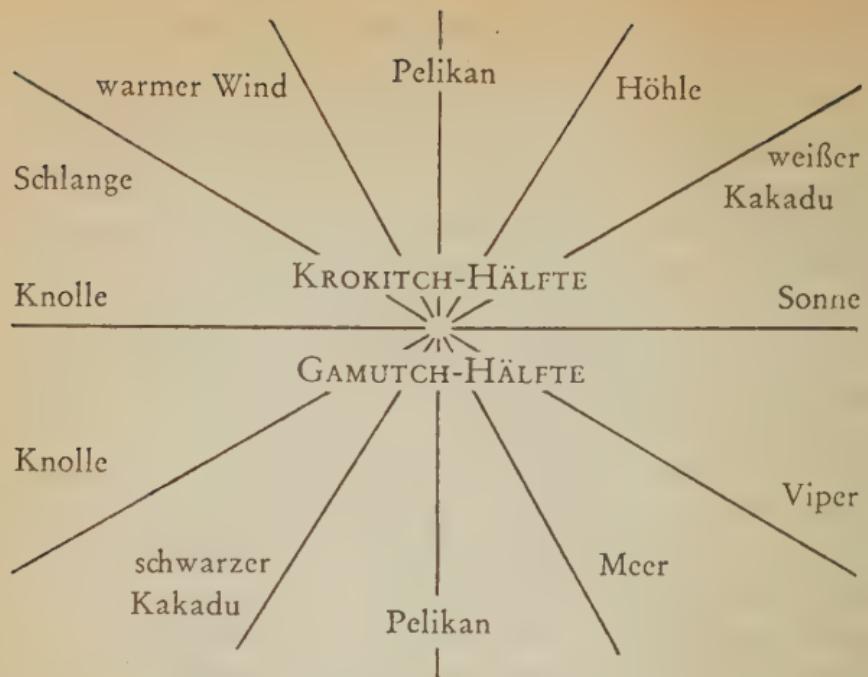
Es gibt Fälle, in denen man Hypothesen über die Logik der Klassifizierungen wagen kann, die wahrscheinlich sind oder von denen

man weiß, daß sie die Interpretationen der Eingeborenen aufgreifen. Die irokesischen Völker waren in Clans eingeteilt, deren Zahl und Benennung sich von einem Volk zum andern außerordentlich unterschied. Dennoch kann man ohne große Mühe ein »Grundprinzip« aufdecken, das auf einer grundlegenden Dreiteilung in Wasser-Clans (Schildkröte, Biber, Aal, Schnepfe, Reiher), Erd-Clans (Wolf, Hirsch, Bär) und Luft-Clans (Sperber, Geschoß) beruht; aber selbst auf diese Weise trifft man ein willkürliches Urteil im Fall der Wasservögel, die als Vögel eher zur Luft als zum Wasser gehören könnten, und es ist nicht sicher, daß eine Untersuchung über das Wirtschaftsleben, die Technologie, die mythischen Vorstellungen und rituellen Praktiken einen hinreichend umfassenden ethnographischen Rahmen liefern würde, um hierüber zu entscheiden.

Die Ethnographie der Zentral-Algonkin und die ihrer Nachbarn, der Winnebago, legt eine Einteilung in fünf Kategorien nahe, die jeweils der Erde, dem Wasser, der Unterwasserwelt, dem atmosphärischen Himmel und dem Empyräum entsprechen.* Die Schwierigkeiten beginnen, wenn man jedem Clan einen Platz zuweisen will. Die Menomini hatten ungefähr fünfzig, die man gerne in Vierfüßler der festen Erde (Wolf, Hund, Hirsch), Vierfüßler der feuchten Orte (Elch, Elen, Marder, Biber, Pelikan), »irdische« Vögel (Adler, Sperber, Rabe, Krähe), Wasservögel (Kranich, Reiher, Ente, Wasserhuhn) und schließlich noch die chthonischen Tiere einteilen möchte. Aber diese Kategorie bereitet ganz besondere Schwierigkeiten, da viele der einzuteilenden Tiere (Bär, Schildkröte, Stachelschwein) ebensogut an anderer Stelle untergebracht werden könnten. Bei der Einteilung der übrigen wären die Schwierigkeiten noch größer.

Australien stellt Probleme gleicher Art. Nach Frazer haben auch Durkheim und Mauss über die totalen Klassifizierungen bestimmter Stämme wie der Wotjobaluk nachgedacht, die ihre Toten begraben, indem sie sie in eine für jeden Clan besondere Richtung legen:

* »Bei den Winnebago und anderen Sioux-Stämmen wie bei den Zentral-Algonkin findet man eine Klassifizierung in 5 Gruppen: Erdtiere, Tiere des Himmels, Tiere des Empyräums, Wassertiere und Unterwassertiere. Bei den Winnebago gehört der ›Donnervogel‹ zum Empyräum; der Adler, der Sperber, die Taube zur Atmosphäre; der Bär und der Wolf zur Erde; die Fische zum Wasser; und der Wassergeist zur ›Unterwasserwelt‹.« (Radin 1, S. 186)



Abgesehen davon, daß die Informationen zweifellos unvollständig sind, kann man nur die ersten Umrisse einer Ordnung feststellen, die diesen Charakter im übrigen nur für den Beobachter haben, da der ethnographische Rahmen – der allein die Möglichkeit böte, sie zu interpretieren – fast vollständig fehlt: der weiße Kakadu, ein »Tagvogel«, ist der Sonne benachbart, und der schwarze Kakadu ist der Nachbar der Knollen, »chthonischer« Gewächse, und liegt auf derselben Achse wie die Höhle, die ebenfalls »chthonisch« ist. Die Schlangen liegen auf einer Achse; und was zum Meer gehört: Pelikan, Meer, warmer Wind, scheint auch axial gruppiert zu sein. Aber kommt dieser Wind vom Lande oder vom Meer? Wir wissen es nicht, und wie es so häufig geschieht, liegt die Lösung eines ethnographischen Problems in den Händen des Geographen und des Meteorologen, wenn nicht gar in denen des Botanikers, des Zoologen oder des Geologen ...

In Wahrheit läßt sich das Prinzip einer Klassifizierung niemals postulieren: nur die ethnographische Forschung, d. h. die Erfahrung, kann es a posteriori aufdecken. Das Beispiel der Osage, Sioux-Indianer aus dem Süden, ist aufschlußreich, weil ihre Klassifizierungen, jedenfalls dem Anschein nach, einen systematischen Charakter haben. Die Osage teilen die Lebewesen und die Dinge in drei Katego-

gorien ein, die jeweils dem Himmel (Sonne, Stern, Kranich, Himmelskörper, Nacht, Konstellation der Pleiaden usw.) dem Wasser (Muscheln, Schildkröte, *Typha latifolia* [ein Binsenkraut], Nebel, Fische usw.) und der festen Erde (schwarzer und weißer Bär, Puma, Stachelschwein, Hirsch, Adler usw.) zugeordnet sind. Die Stellung des Adlers wäre unverständlich, wenn man nicht den Weg des Denkens der Osage kennen würde, der den Adler mit dem Blitz verbindet, den Blitz mit dem Feuer, das Feuer mit der Kohle und die Kohle mit der Erde: der Adler ist also, als einer der »Herren der Kohle«, ein »Erd«-Tier. Ebenso spielt, ohne daß im voraus etwas darauf hindeutete, der Pelikan eine symbolische Rolle aufgrund des hohen Alters, das er erreicht, und das Metall aufgrund seiner Härte. Oft wird in den Riten ein Tier ohne jeden praktischen Nutzen beschworen: die Schildkröte, die einen sägeförmig gezackten Schwanz hat. Nie würde man ihre Bedeutung verstehen können, wenn man nicht wüßte, daß die Ziffer 13 für die Osage einen mystischen Wert hat. Die aufgehende Sonne sendet 13 Strahlen, die sich auf eine Gruppe von 6 und eine Gruppe von 7 verteilen, welche jeweils zur linken und zur rechten Seite, zur Erde und zum Himmel, zum Sommer und zum Winter gehören. Die Zahl der Einschnitte am Schwanz dieser Schildkröte soll nun aber je nachdem 6 oder 7 betragen, die Brust des Tieres stellt also das Himmelsgewölbe dar und die graue Linie darauf die Milchstraße. Nicht weniger schwierig wäre es, die dem Elen zugeschriebene pansymbolische Funktion vorauszusehen, dessen Körper ein wahres *imago mundi* ist: sein Fell stellt das Gras dar, seine Oberschenkel die Hügel, seine Flanken die Ebene, sein Rückgrat das Relief, sein Hals die Täler, sein Geweih das ganze Flußnetz... (La Flesche, passim)

Einige Interpretationen der Osage können also rekonstruiert werden; doch nur, weil eine sehr umfangreiche Dokumentation über sie vorliegt, zusammengetragen von La Flesche, der selbst der Sohn eines Omaha-Häuptlings war und mit besonderer Ehrfurcht allen Umgang des Eingeborenen-Denkens folgte. Aber im Falle eines fast ausgestorbenen Stammes wie der Creek sind die Schwierigkeiten unüberwindbar. Früher waren sie in mehr als 50 matrilineare Totem-Clans eingeteilt, die vor allem nach Tieren, aber auch nach einigen Pflanzen, Wettererscheinungen (Tau, Wind), geologischen (Salz) oder anatomischen Erscheinungen (Schamhaare) benannt waren. Diese Clans waren zu Phratrien gruppiert, und auch die Dörfer teilten

sich in zwei Gruppen, die vielleicht den Landtieren und den Tieren der Luft entsprachen, obwohl das nicht aus ihrer Bezeichnung als »Leute einer anderen Sprache« und »Weiße«, oder als »Rote« und »Weiße«, hervorgeht. Warum aber sind die Totems in »Onkel« und »Neffen« eingeteilt (so wie die Hopi die Totems in »Bruder der Mutter« einerseits, »Vater«, »Mutter« oder »Großmutter« andererseits scheiden*); warum nimmt bei dieser Einteilung zuweilen das am wenigsten »wichtige« Tier die höchste Stelle ein, da zum Beispiel der Wolf der »Onkel« des Bären ist und die Wildkatze der »Onkel« der Großkatze, die man im Süden der Vereinigten Staaten »Panther« nennt? Warum wird der Clan des Alligators mit dem des Truthahns verbunden (etwa weil sie beide Eierleger sind?) und der des Waschbären mit dem der Kartoffel? Im Denken der Creek ist die Seite der »Weißen« die des Friedens, doch der Forscher gelangt nur zu entmutigend vagen Erklärungen: der Wind (Name für einen »weißen« Clan) bringt das schöne Wetter, d. h. die »friedliche« Zeit; der Bär und der Wolf sind stets aufmerksame Tiere und infolgedessen zu friedvollen Werken geneigt, und so weiter. (Swanton 1)

Aus diesen Beispielen lassen sich Schwierigkeiten zweierlei Art ersehen, äußere und innere. Die ersteren ergeben sich aus unserer Unwissenheit hinsichtlich der – wirklichen oder eingebildeten – Beobachtungen, der Tatsachen oder Prinzipien, die den Klassifizierungen zugrunde liegen. Die Tlingit-Indianer sagen, der Holzwurm sei »sauber und durchtrieben« und die Otter habe »Abscheu vor dem Geruch menschlicher Exkremeante«. (Laguna, S. 177, 188) Die Hopi-Indianer glauben, daß die Eulen einen günstigen Einfluß auf die Pfirsichbäume ausüben. (Stephen, S. 78, 91, 109; Voth 1, S. 37 Anm.) Wenn man aufgrund dieser Attribute den Tieren einen Platz zuweisen müßte, könnte man unendlich lange nach dem Schlüssel suchen, sofern nicht ein Glücksumstand kleine, aber kostbare Hinweise liefert. Die Ojibwa-Indianer auf der Insel Parry besitzen unter anderen »Totems« den Adler und das Eichhörnchen. Glücklicherweise gibt eine Auslegung der Eingeborenen den Hinweis, daß diese Tiere als Symbole für Bäume stehen, die sie häufig aufsuchen: die Tanne

* Man hat eine Interpretation für eine analoge Unterscheidung in einem afrikanischen Stamm vorgeschlagen: »Gott ist der Vater der bedeutendsten Luftgeister, und die kleineren Geister werden für die Kinder seiner Söhne gehalten, stammen also aus seinem Geschlecht. Von den Totemgeistern sagt man oft, sie seien die Kinder seiner Töchter, also seinem Geschlecht fremd, was für die Nuer heißt, daß sie sie in der Hierarchie der übersinnlichen Mächte noch tiefer einstufen.« (Evans-Pritchard 2, S. 119)

(*Tsuga canadensis*) bzw. die Zeder (*Thuja occidentalis*). (Jenness 2) Das Interesse der Ojibwa für das Eichhörnchen ist also in Wirklichkeit ein auf einen Baum gerichtetes Interesse; es steht in keinem Zusammenhang mit dem Interesse, das auch die Asmat aus Neuguinea, jedoch aus ganz anderen Gründen, dem Eichhörnchen entgegenbringen:

Die Papageien und die Eichhörnchen fressen viele Früchte . . . , und die Männer, die auf Kopfjagd gehen, fühlen sich ihnen nahe und nennen sie ihre Brüder . . . [wegen der] Ähnlichkeit zwischen dem menschlichen Körper und einem Baum, zwischen dem Kopf eines Menschen und der Frucht des Baumes. (Zegwaard, S. 1034)

Bei den Fang aus Gabon müssen die schwangeren Frauen das Eichhörnchen meiden, aber aufgrund anderer Überlegungen: dieses Tier flüchtet sich in die Höhlungen der Baumstämme, und die werdende Mutter, die von seinem Fleisch äße, müßte befürchten, daß der Fötus das Tier nachahmt und sich weigert, den Uterus zu verlassen*. Das gleiche könnte auch recht gut auf die Wiesel und die Dachse zutreffen, die in Erdhöhlen wohnen; die Hopi-Indianer haben indessen genau den umgekehrten Gedankengang: sie glauben, daß das Fleisch dieser Tiere die Niederkunft begünstigt, weil diese Tiere fähig sind, sich einen unterirdischen Fluchtweg zu graben, wenn sie vom Jäger verfolgt werden: sie helfen also dem Kind, »schnell niederzukommen«; deshalb kann man sie auch um Regen anrufen. (Voth 1, S. 34 Anm.)

Eine rituelle Beschwörungsformel der Osage bringt auf rätselhafte Weise eine Blume (*Lacinaria pycnostachya*), die im Englischen »blazing star« heißt, eine Getreideart (den Mais) und ein Säugetier (den Bison) miteinander in Zusammenhang. (La Flesche 2, S. 279) Die Gründe für diese Verbindung wären unverständlich, wenn nicht unabhängig davon eine andere Quelle bezeugte, daß die Omaha, die mit den Osage nahe verwandt sind, während der Sommerzeit so lange den Bison jagten, bis der »blazing star« auf den Steppen

* Und nicht nur das Eichhörnchen: »Die schrecklichste Gefahr droht aber der Schwangeren von Tieren, die in irgendwelchen Höhlen (Erdlöchern, in Bäumen) leben oder gefangen sind, man kann geradezu von einem horror vacui sprechen. Würde ein solches Tier gegessen, so könnte das Kind auch in seiner Höhle, »im Bauch«, zurückbleiben wollen, und eine schwere Geburt stände bevor. Ebenso dürfen die Eltern während der Zeit keine Vogelnester, die in Baumhöhlen angelegt sind, ausnehmen, und einer meiner Angestellten, der eine Frau geschwängert hatte, weigerte sich aufs bestimmteste, mir ein Modell von einem Kassavebrot zu machen, weil es drinnen hohl bleiben sollte.« (Tessmann, S. 193)

blühte; dann wußten sie, daß der Mais reif war, und kehrten zur Ernte ins Dorf zurück. (Fortune 1, S. 18 f.)

Die inneren Schwierigkeiten sind ganz anderer Art. Sie stammen nicht aus unserer Unkenntnis der Merkmale, die das Eingeborenen-Denken aufgegriffen hat, um einen Zusammenhang zwischen zwei oder mehreren Begriffen herzustellen. Vielmehr liegen sie in der polyvalenten Natur der logischen Systeme, die sich gleichzeitig auf mehrere formale Typen von Verbindungen berufen. Die Luapula aus dem nördlichen Rhodesien sind ein gutes Beispiel hierfür. Ihre Clans, die Namen von Tieren, Pflanzen oder gefertigten Gegenständen tragen, sind nicht »totemistisch« im üblichen Sinn; aber wie bei den Bemba und den Ambo verbinden scherhafte Beziehungen je zwei Clans miteinander aufgrund einer Logik, die für unsere Problemstellung ebenso interessant ist. Wir haben schon in einer früheren Arbeit gezeigt und werden es hier weiter ausführen, daß der sogenannte Totemismus nur ein Sonderfall des allgemeinen Problems der Klassifizierung ist und ein Beispiel unter anderen für die Rolle, die häufig den spezifischen Ausdrücken zugeschrieben wird, nämlich eine soziale Klassifizierung zu erarbeiten.

Bei den Luapula stehen folgende Clans in einer scherhaften Beziehung: Leopard und Ziege, weil der eine die andere frisst; Pilz und Termitenbau, weil der eine auf dem anderen wächst; Brei und Ziege, weil man den Brei lieber mit Fleisch isst; Elefant und Tonerde, weil ehemals die Frauen, statt Behälter zu formen, Abdrücke von Elefantenfüßen aus dem Boden herauslösten und diese natürlichen Formen anstelle von Behältern verwendeten; der Termitenbau und die Schlange oder das Gras, weil das Gras auf dem Bau gut wächst und die Schlangen sich darin verbergen; das Eisen und alle »Tier«-Clans, weil es die Tiere tötet. Ähnliche Überlegungen erlauben es, eine Hierarchie der Clans festzulegen: der Leopard ist der Ziege überlegen, das Eisen den Tieren und der Regen dem Eisen, denn er bringt es zum Rosten; im übrigen ist der Regen-Clan allen anderen überlegen, denn ohne Regen würden die Tiere vor Hunger und Durst sterben, und es wäre unmöglich, einen Brei (Name eines Clans), Töpferware (Name eines Clans) usw. herzustellen. (Cunnison)

Die Navaho rechtfertigen den Wert und die Verwendungsart ihrer Heilkräuter mit vielen verschiedenartigen Gründen: eine bestimmte Pflanze wächst z. B. neben einer wichtigeren Heilpflanze; einer ihrer Teile ähnelt einem Teil des menschlichen Körpers; der Geruch oder

der Geschmack der Pflanze (oder wie sie sich anfühlt) ist »wie es sein soll«; die Pflanze färbt das Wasser »wie es sein soll«; die Pflanze ist einem Tier zugeordnet (entweder weil sie seine Nahrung ist oder weil sie miteinander in Berührung kommen oder in demselben Gebiet vorkommen); sie ist durch die Götter offenbart worden; irgend jemand hat gelehrt, wie man sie verwendet; man hat sie in der Nähe eines vom Blitz getroffenen Baumes gepflückt; sie heilt eine bestimmte Krankheit, also ist sie auch für eine ähnliche oder denselben Körperteil befallende Krankheit heilsam, usw. (Leighton, S. 58) In den Pflanzennamen der Hanunóo beziehen sich die differenzierenden Begriffe auf folgende Gebiete: Blattform, Farbe, Standort, Größe, Ausdehnung, Geschlecht, Wachstumstypus, Schmarotzer, Wachstumsperiode, Geschmack, Geruch. (Conklin I, S. 131)

Diese Beispiele ergänzen die vorhergehenden und zeigen, daß solche logischen Systeme gleichzeitig auf mehreren Ebenen arbeiten. Die Beziehungen, die sie zwischen den Begriffen herstellen, gründen sich meistenteils auf die Kontiguität (Schlange und Termitenhügel bei den Luapula, wie auch bei den Toreya aus Süd-Indien*) oder auf die Ähnlichkeit (rote Ameise und Kobra, die nach Ansicht der Nuer in der »Farbe« ähnlich sind). Darin unterscheiden sie sich formal nicht von anderen Taxonomien, selbst nicht von den modernen, in denen Kontiguität und Ähnlichkeit immer eine grundlegende Rolle spielen: die Kontiguität, um Dinge zu kennzeichnen, die »sowohl struktural wie funktional zum selben System gehören«; und die Ähnlichkeit, die nicht die Zugehörigkeit zu einem System verlangt und sich nur darauf gründet, daß bestimmte Dinge ein oder mehrere Merkmale gemeinsam haben, alle »entweder gelb oder glatt oder mit Flügeln versehen oder auch zehn Fuß hoch sind«. (Simpson, S. 3 f.)

Aber in den soeben von uns zitierten Beispielen sind noch andere Beziehungstypen im Spiel. Die Beziehungen sind entweder sinnlich wahrnehmbar (körperliche Merkmale der Biene und der Python-schlange) oder verstandesmäßig faßbar (das Vermögen, etwas herzustellen, als gemeinsames Charakteristikum der Biene und des Zimmermanns): das gleiche Tier, die Biene, fungiert, wenn man so sagen

* »Die Mitglieder des Clans der Schlange treiben einen Ameisenhaufenkult . . ., weil diese Ameisenhaufen den Schlangen als Aufenthaltsort dienen.« (Thurston, Bd. VII, S. 176) Desgleichen in Neuguinea, wo bestimmte Pflanzentypen sowie ihre Tier- und Pflanzen-parasiten »ein und denselben mythologisch-totemistischen Verwandtschaftskreis angehören«. (Wirz, Bd. I, Teil II, S. 21)

darf, in zwei Kulturen, die verschiedene Abstraktionsgrade haben. Sodann kann die Beziehung locker oder fest sein, synchron oder diachron (Verbindung von Eichhörnchen und Zeder einerseits, von Töpferin und Abdruck des Elefantenfußes andererseits), statisch (Brei und Ziege) oder dynamisch (das Eisen tötet die Tiere, der Regen »tötet« das Eisen; das Blühen einer Pflanze bedeutet, daß es Zeit ist, ins Dorf zurückzukehren) usw.

Es ist wahrscheinlich, daß die Zahl, die Natur und die »Qualität« dieser logischen Achsen nicht in allen Kulturen die gleichen sind und daß man diese in komplexere und einfachere einteilen könnte, je nach den formalen Eigenschaften der Bezugssysteme, auf die sie sich stützen, um ihre Klassifikationsstrukturen zu errichten. Aber selbst die Kulturen, die in dieser Hinsicht am unbegabtesten sind, arbeiten mit mehrdimensionalen logischen Systemen, deren Inventur, Analyse und Interpretation umfassende ethnographische und allgemeine Informationen erforderten, die allzuoft fehlen.

Bisher haben wir auf zwei Arten von Schwierigkeiten hingewiesen, die den »totemistischen« logischen Systemen eigen sind. Zunächst wissen wir meistens nicht, von welchen Pflanzen oder welchen Tieren genau die Rede ist; wir haben gesehen, daß eine vage Identifizierung nicht genügt, denn die Beobachtungen der Eingeborenen sind so präzis und so nuanciert, daß der Platz, der jedem Begriff in dem System zugewiesen wird, oft von einem morphologischen Detail oder von einem Verhalten abhängt, das nur im Bereich der Abart oder Unterabart zu bestimmen ist. Die Eskimo aus Dorset schnitten Tierbildnisse aus Elfenbeinstückchen von der Größe eines Streichholzkopfes mit einer solchen Präzision, daß die Zoologen, die sie unter dem Mikroskop prüften, die Abarten ein und derselben Art unterscheiden konnten: zum Beispiel den gewöhnlichen Steißfuß vom rotkehligen Steißfuß. (Carpenter)

Zweitens ist jede Art, Abart oder Unterabart geeignet, eine beträchtliche Anzahl verschiedener Funktionen in symbolischen Systemen zu erfüllen, in denen ihnen nur einige Funktionen tatsächlich zugewiesen sind. Die Skala dieser Möglichkeiten ist uns nicht bekannt, und um die Auswahl zu bestimmen, muß man sich nicht nur auf die Gesamtheit der ethnographischen Gegebenheiten beziehen, sondern auch auf Informationen aus anderen Quellen, zoologischen,

botanischen, geographischen usw. Wenn die Informationen
chen – was selten der Fall ist –, stellt man fest, daß selbst
barte Kulturen mit Elementen, die oberflächlich gesehen id.
oder sehr ähnlich zu sein scheinen, völlig verschiedene Systeme
richten. Wenn die Stämme Nordamerikas schon die Sonne je nach-
dem als »Vater« und Wohltäter oder als ein nach Menschenfleisch
und Menschenblut gierendes, kannibalisches Ungeheuer ansehen, auf
welch unterschiedliche Interpretationen muß man dann gefaßt sein,
wenn es sich um etwas so Spezielles wie die Unterabart einer Pflanze
oder eines Vogels handelt?

Als Beispiel für die Rekurrenz einer sehr einfachen Gegensatz-
Struktur, jedoch mit Umkehrung der semantischen Bedeutungen, vergleiche man die Farbsymbolik bei den Luvale aus Rhodesien mit
der gewisser australischer Stämme aus dem Nordosten der Südpro-
vinz. Bei den letzteren bemalen sich die matrilinearen Verwandten
des Verstorbenen mit rotem Ton und treten an die Leiche heran,
während die patrilinearen Verwandten sich mit weißem Lehm be-
malen und sich abseits halten. Auch die Luvale benutzen rote und
weiße Erde, aber bei ihnen dienen der weiße Lehm und das weiße
Mehl als Opfergaben für die Geister der Vorfahren; den roten
Lehm benutzt man anlässlich der Pubertätsriten, denn rot ist die
Farbe des Lebens und der Zeugung. (C. M. N. White I, S. 46 f.)*
Während also in beiden Fällen das Weiß der »neutralen« Situation
entspricht, wird das Rot – der Farbpol des Gegensatzes – entweder
dem Tod oder dem Leben zugeordnet. Im Distrikt von Forrest River,
ebenfalls in Australien, malen sich die Altersgenossen des Ver-
storbenen weiß und schwarz an und halten sich von dem Leichnam
fern, während die Jüngeren und Älteren sich nicht bemalen und an
den Leichnam herantreten. Bei gleicher semantischer Bedeutung
wird also der Gegensatz weiß/rot durch einen Gegensatz weiß +
schwarz/o ersetzt. Statt daß sich die Werte von weiß und rot um-
kehren, wie im vorangegangenen Fall, bleibt der Wert des Weiß
(hier dem Schwarz zugeordnet, einer nicht-chromatischen Farbe)
konstant und der Inhalt des entgegengesetzten Pols kehrt sich um,
indem er vom Rot, »der Superfarbe«, zu vollständiger Farblosigkeit
übergeht. Schließlich entwickeln die Bard, ein anderer australischer
Stamm, ihre Symbolik mittels des Gegensatzes schwarz/rot. Das
Schwarz ist die Farbe der Trauer für die Generationen gerader De-

* Wie in China, wo weiß die Farbe der Trauer und rot die der Heirat ist.

deszendenz (Großvater, Ego, Enkel), das Weiß die Farbe für die Generationen ungerader Deszendenz (Vater, Sohn) (Elkin 4, S. 298 f.), das heißt für die Generationen, die nicht zu der des Toten gehören. Ein Gegensatz von zwei ungleich bezeichneten Begriffen – Tod und Leben bei den Luvale, »sein« Tod und »mein« Tod in Australien – wird also durch Paare von Elementen ausgedrückt, die einer gleichen symbolischen Kette entnommen sind: Fehlen der Farbe, schwarz, weiß, schwarz + weiß, rot (als höchste Präsenz von Farbe) usw.

Man findet nun bei den Fox-Indianern den gleichen Grundgegensatz wieder, aber aus dem Bereich der Farben in den der Töne transponiert: während sich die Bestattungszeremonie vollzieht, »sprechen diejenigen, die den Toten begraben, miteinander, aber die anderen sagen kein Wort«. (Michelson 1, S. 411) Der Gegensatz von Wort und Schweigen, von Geräusch und Lautlosigkeit entspricht also dem Gegensatz von Farbe und Fehlen von Farbe oder dem von zwei Farbwerten ungleichen Grades. Diese Beobachtungen scheinen allen Theorien rechtfertigen, die sich auf »Archetypen« oder auf ein »kollektives Unbewußtes« berufen; nur die Formen können gemeinsam sein, nicht aber die Inhalte. Wenn es gemeinsame Inhalte gibt, muß der Grund dafür entweder in den objektiven Eigenschaften bestimmter natürlicher oder künstlicher Dinge oder in der Verbreitung und der Übernahme, das heißt in beiden Fällen außerhalb des Geistigen, gesucht werden.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der natürlichen Kompliziertheit der logischen Systeme des Konkreten, für die das Vorhandensein einer Verbindung wesentlicher ist als die Beschaffenheit der Verbindung; in formaler Hinsicht ist ihnen, wenn man so sagen darf, jedes Mittel recht. Daraus folgt, daß wir angesichts zweier miteinander verbundener Begriffe niemals die formale Natur dieser Verknüpfung postulieren können. Wie die Begriffe müssen auch die Beziehungen zwischen den Begriffen indirekt und gewissermaßen vom Rand her angegangen werden. Die strukturelle Linguistik stößt heute auf die gleiche Schwierigkeit, wenn auch auf anderem Gebiet, weil auch sie auf einer qualitativen Logik gründet: sie erfaßt aus Phonemen bestehende Gegensatzpaare, doch der Geist eines jeden Gegensatzes bleibt weitgehend hypothetisch; im Anfangsstadium ist es nicht leicht, bei der Definition der Gegensätze einen gewissen Impressionismus zu vermeiden; für das gleiche Problem bleiben lange Zeit mehrere Lösungen möglich. Eine der Hauptschwierigkeiten

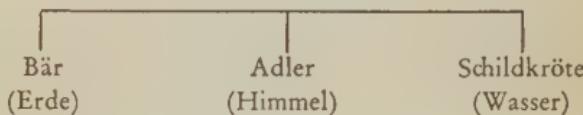
der strukturalen Linguistik, die sie noch nicht völlig überwunden hat, liegt darin, daß die Reduktion, die sie dank des Begriffs des binären Gegensatzes vornimmt, mit einer natürlichen Vielfalt bezahlt werden muß, die zum Nutzen eines jeden Gegensatzes sich hinterhältig wieder einstellt: die auf der einen Ebene verringerte Anzahl der Dimensionen wächst auf einer anderen Ebene wieder an. Es könnte jedoch sein, daß wir es hier nicht mit einer Schwierigkeit der Methode zu tun haben, sondern mit einer Grenze, die dem Wesen bestimmter intellektueller Operationen inhärent ist, deren Schwäche und zugleich Stärke es wäre, daß sie logisch und doch der Qualität verhaftet sein können.

Getrennt davon muß noch eine letzte Art der Schwierigkeit betrachtet werden, die insbesondere die sogenannten totemistischen Klassifikationen im weiten Sinn betreffen, das heißt jene, die nicht nur entworfen, sondern gelebt werden. Immer wenn soziale Gruppen benannt werden, ist das durch diese Benennung gebildete Begriffs- system den Launen der demographischen Entwicklung ausgeliefert, die zwar ihre eigenen Gesetze hat, hinsichtlich des Begriffssystems aber zufällig ist. Tatsächlich ist das System synchronisch gegeben, während die demographische Entwicklung diachronisch abläuft; es handelt sich also um zwei Determinismen, die unabhängig voneinander wirken.

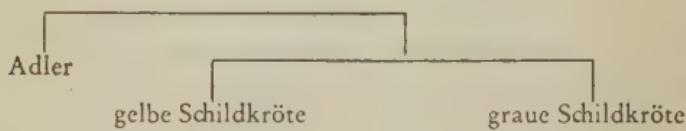
Auch auf linguistischem Gebiet besteht dieser Konflikt zwischen Synchronie und Diachronie: es ist wahrscheinlich, daß die strukturalen Merkmale einer Sprache sich ändern, wenn das Volk, das sie spricht, ehemals sehr groß war und zunehmend kleiner wird; und es ist klar, daß eine Sprache mit den Menschen verschwindet, die sie sprechen. Dennoch ist das Band zwischen Synchronie und Diachronie nicht starr, zunächst einmal, weil im großen und ganzen alle Sprechenden gleichwertig sind (eine Formel, die sich schnell als falsch herausstellen würde, wenn man sie an bestimmten Fällen verdeutlichen wollte), zum anderen und vor allem aber, weil die Struktur der Sprache durch ihre praktische Funktion als Kommunikationsmittel relativ geschützt ist: die Sprache ist also für den Einfluß demographischer Veränderungen nur in bestimmten Grenzen empfänglich, soweit ihre Funktion nicht gefährdet ist. Aber die Begriffs- systeme, die wir hier untersuchen, sind nicht (oder erst an zweiter

Stelle) Kommunikationsmittel; sie sind Mittel des Denkens, einer Tätigkeit, deren Bedingungen viel weniger streng sind. Man macht sich verständlich oder nicht; aber man denkt mehr oder weniger gut. Die Ordnung des Denkens lässt Grade zu, und ein Mittel des Denkens kann unmerklich zu einem Mittel der Erinnerung degenerieren. Das erklärt, warum die synchronischen Strukturen der sogenannten totemistischen Systeme gegenüber den Wirkungen der Diachronie außerordentlich anfällig sind: ein mnemotechnisches Mittel arbeitet mit geringerem Aufwand als ein spekulatives, das seinerseits weniger anspruchsvoll ist als ein Kommunikationsmittel.

Wir wollen diesen Punkt durch ein Beispiel erläutern, das kaum konstruiert ist. Nehmen wir einen Stamm, der früher in 3 Clans geteilt war, von denen jeder den Namen eines Tieres trug, das ein natürliches Element symbolisierte:



Nehmen wir an, die demographische Entwicklung habe zum Erlöschen des Bären-Clans und zur Erweiterung des Schildkröten-Clans geführt, der sich infolgedessen in zwei Unter-Clans geteilt hat, die beide später den Status eines Clans erlangen. Die alte Struktur wird vollständig verschwinden und einer Struktur folgender Art Platz machen:



Sofern keine weitere Information hinzukommt, wird man vergeblich nach dem ursprünglichen Plan hinter dieser neuen Struktur suchen; und es ist sogar möglich, daß jeder bewußt oder unbewußt wahrgenommene Plan vollständig aus dem Denken der Eingebohrten verschwunden ist und daß nach dieser Umwälzung die Namen der 3 Clans nur als traditionell übernommene Bezeichnung fortleben, bar jeder Bedeutung auf kosmologischem Gebiet. Dieses Er-

gebnis findet man vermutlich sehr häufig, und es erklärt, warum man zuweilen mit Recht ein darunterliegendes System postulieren darf, obwohl es praktisch unmöglich ist, dieses wiederherzustellen. Oft aber verlaufen die Dinge auch anders.

Erstens könnte das ursprüngliche System in verstümmelter Form, als binärer Gegensatz zwischen Himmel und Wasser, weiterleben. Eine andere Lösung wäre die, daß es anfänglich drei Begriffe gab und daß am Ende drei Begriffe weiterbestehen; dennoch drückten die drei ersten Begriffe eine irreduzible Dreiteilung aus, während die drei anderen aus zwei aufeinanderfolgenden Dichotomien entstünden, zunächst zwischen Himmel und Wasser, dann zwischen gelb und grau. Erhält dieser Gegensatz der Farben einen symbolischen Sinn, zum Beispiel durch die Beziehung auf den Tag und auf die Nacht, so haben wir nicht mehr eine, sondern zwei binäre Gegensätze: Himmel/Wasser und Tag/Nacht, das heißt ein System mit vier Begriffen.

Man sieht also, daß die demographische Entwicklung die Struktur sprengen kann, daß aber die strukturelle Orientierung, wenn sie diesem Ansturm widersteht, bei jeder Umwälzung über mehrere Mittel verfügt, um ein System zu wiederholen, das zwar mit dem vorhergehenden nicht identisch ist, doch seiner Form nach zum selben Typus gehört. Dies ist aber noch nicht alles; wir haben nämlich bis jetzt nur eine Dimension des Systems betrachtet, während dieses immer mehrere Dimensionen hat, die gegenüber demographischen Veränderungen nicht in gleichem Maße anfällig sind. Kehren wir noch einmal zum Anfang unseres Beispiels zurück. Als sich unsere theoretische Gesellschaft im Stadium der drei Elemente befand, diente diese Dreiteilung nicht nur zur Benennung der Clans: das System beruhte auf Schöpfungs- und Ursprungsmythen, und es prägte das ganze Ritual. Selbst wenn die demographische Basis schwindet, wirkt sich diese Umwälzung nicht sofort auf allen Ebenen aus. Die Mythen und die Riten werden sich zwar ändern, jedoch mit einer gewissen Verzögerung, so als ob sie mit einer erhaltenden Kraft ausgestattet wären, die eine Zeitlang die ursprüngliche Richtung ganz oder teilweise in ihnen bewahren würde. Diese wird also durch sie hindurch indirekt wirksam bleiben und somit die neuen strukturalen Lösungen ungefähr auf derselben Linie halten wie die vorhergehende Struktur. Nimmt man einen Ausgangspunkt an (dessen Begriff rein theoretisch ist), an welchem die Gesamtheit der Systeme genau aus-

gewogen war, so wird diese Gesamtheit auf jede Veränderung, die zunächst einen ihrer Teile angreift, wie eine Maschine mit »feedback« reagieren: bestimmt von ihrer vorherigen Harmonie wird sie das aus der Ordnung gebrachte Element in ein Gleichgewicht bringen, das zumindest ein Kompromiß zwischen dem alten Zustand und der von außen bewirkten Störung sein wird.

Die legendären Traditionen der Osage, ob sie nun der historischen Wirklichkeit angehören oder nicht, zeigen, daß das Denken der Ein geborenen von sich aus Interpretationen dieses Typs hat vornehmen können, Interpretationen, die sich auf die Annahme einer strukturalen Regulierung der historischen Entwicklung gründen. Als die Vorfahren aus den Tiefen der Erde aufstiegen, waren sie, so sagt man, in zwei Gruppen geteilt, die eine friedfertig, vegetarisch und der Linken zugeordnet; die andere kriegerisch, fleischfressend und der Rechten zugeordnet. Die beiden Gruppen beschlossen, sich zu verbünden und ihre Nahrungsmittel auszutauschen. Im Laufe ihrer Wanderungen trafen diese Gruppen eine andere, die wild war und sich ausschließlich von Aas ernährte und mit der sie sich schließlich vereinten. Jede dieser drei Gruppen umfaßte ursprünglich 7 Clans; zusammen also 21. Trotz dieser dreiteiligen Symmetrie bestand in dem System kein Gleichgewicht, da die Neuankömmlinge ebenfalls kriegerisch waren und es so auf der einen Seite 14 und auf der anderen 7 Clans gab. Um dieses Mißverhältnis zu beseitigen und das Gleichgewicht zwischen Kriegsseite und Friedenseite herzustellen, reduzierte man die Zahl der Clans einer dieser Kriegsgruppen auf 5 und die der anderen auf 2. Seitdem umfassen die Lager der Osage, die kreisförmig sind und deren Eingang nach Osten liegt, 7 Friedensclans, die die nördliche Hälfte links vom Eingang einnehmen, und 7 Kriegsclans, die die südliche Hälfte rechts vom Eingang einnehmen. (J. O. Dorsey 1, 2) Der Lageplan deutet somit auf eine doppelte Entwicklung hin: die eine ist rein struktural, sie geht von einem dualistischen in ein dreiteiliges System über und kehrt später zum alten Dualismus zurück; die andere ist zugleich struktural und historisch, sie macht einen Umsturz der ursprünglichen Struktur rückgängig, der aus historischen oder historisch aufgefaßten Ereignissen resultierte: Wanderungen, Kriege, Eheschließungen. Die soziale Organisation der Osage, wie man sie im 19. Jahrhundert beobachten konnte, integrierte nun tatsächlich die beiden Aspekte: obwohl die Friedenseite und die Kriegsseite jeweils die gleiche Anzahl von

Clans enthielt, bestand kein Gleichgewicht zwischen ihnen, da die eine nur »himmlisch« war, während die andere, die auch »irdisch« genannt wurde, zwei Gruppen von Clans enthielt, die jeweils dem Land und dem Wasser zugeordnet waren. Das System war also gleichzeitig historisch und struktural; binär und ternär; symmetrisch und asymmetrisch; stabil und wacklig ...

Unsere Zeitgenossen, wenn sie auf eine Schwierigkeit dieser Art stoßen, reagieren völlig anders. Als Beleg geben wir das folgende Protokoll einer Meinungsverschiedenheit, mit der kürzlich ein Kolloquium endete:

Bertrand de Jouvenel: Monsieur Priouret, möchten Sie das Ergebnis mit einigen Worten zusammenfassen?

Roger Priouret: Mir scheint, wir haben es tatsächlich mit zwei völlig entgegengesetzten Thesen zu tun.

Raymond Aron greift die These von André Siegfried wieder auf. Für André Siegfried gab es zwei grundlegende politische Haltungen in Frankreich. Unser Land ist bald bonapartistisch, bald orleanistisch. Bonapartistisch sein heißt, die persönliche Macht akzeptieren, ja sogar wünschen. Orleanistisch sein heißt, Abgeordneten die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten überlassen. Bei jeder Krise, einer Niederlage wie der von 1871 oder einem Krieg, der sich wie der in Algerien in die Länge zieht, ändert Frankreich seine Haltung, d. h. es geht vom Bonapartismus zum Orleanismus über wie 1871, oder vom Orleanismus zum Bonapartismus wie am 13. Mai 1958.

Ich persönlich dagegen bin der Auffassung, daß die augenblickliche Veränderung, obwohl nicht völlig unabhängig von diesen Konstanten des französischen politischen Temperaments, mit den Umwälzungen zusammenhängt, die die Industrialisierung in der Gesellschaft verursacht. Ich denke an einen anderen historischen Vergleich. Der ersten industriellen Revolution entspricht der Staatsstreich vom 2. Dezember 1851, der zweiten der Staatsstreich vom 13. Mai 1958. Mit anderen Worten, eine Umwälzung der Produktions- und Konsumtionsbedingungen scheint in der Geschichte mit dem parlamentarischen Regime unverträglich zu sein und führt unser Land zu der Form autoritärer Macht, die seinem Temperament entspricht, zur persönlichen Macht. (SEDEIS, S. 20)

Den Osage hätten diese beiden Arten des Gegensatzes (der eine synchronisch, der andere diachronisch) wahrscheinlich als Ausgangspunkt gedient; anstatt zwischen diesen Gegensätzen zu wählen, hätten sie beide als gleichwertig angenommen und versucht, ein einheitliches Schema herauszuarbeiten, das es ihnen erlaubte, sowohl den strukturalen Gesichtspunkt wie den des Ereignisses zu integrieren.

Überlegungen gleicher Art könnten zweifellos auf recht befriedi-

gende Weise die seltsame Dosierung von Unterschieden und Homologien erklären, die die soziale Struktur der fünf irokesischen Völker charakterisiert, sowie in einem größeren historischen und geographischen Maßstab die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, die die Algonkin im Osten der Vereinigten Staaten bezeugen. In den Gesellschaften mit unilinearen und exogamen Clans steht das System der Benennung der Clans fast immer auf halbem Wege zwischen der Ordnung und der Unordnung. Nur dies könnte, so scheint es, den aus zwei Tendenzen bestehenden Vorgang erklären: die eine Tendenz ist demographischen Ursprungs und drängt zur Desorganisation, die andere ist spekulativer Art und drängt zur Reorganisation in einer Richtung, durch die man dem vorhergehenden Zustand möglichst nahe kommt.

Dieses Phänomen läßt sich am Beispiel der Pueblo-Indianer gut verdeutlichen. Jedes ihrer Dörfer ist eine soziologische Variation zu einem Thema, das ihnen, so meint man, allen gemeinsam sein könnte. Als Kroeber vor geraumer Zeit Informationen über die Hopi-, Zuñi-, Keres- und Tanoan-Pueblos sammelte, glaubte er beweisen zu können, »daß ein einheitliches und genaues Schema die soziale Organisation aller Pueblos beherrscht«, obwohl jedes Dorf dieses Schema nur partiell und entstellt wiedergibt. Das Schema soll ihm zufolge in einer Struktur aus 12 Clan-Paaren bestehen: Klapperschlange – Panther; Hirsch – Antilope; Kürbis – Kranich; Wolke – Mais; Eidechse – Erde; Kaninchen – Tabak; »wilder Senf« (*Stanleya*) – Buschhuhn; Katchina (Rabe – Papagei; Pinie – Pappel); Feuerholz – Steppenwolf; eine Gruppe von 4 Clans (Pfeil – Sonne; Adler – Truthahn); Dachs – Bär; Türkis – Muschel oder Koralle. (Kroeber 1, S. 137 ff.)

Dieser sinnreiche Versuch einer Wiederherstellung eines »Grundschemas« ist von Eggan auf der Grundlage eines Informationsmaterials kritisiert worden, das umfassender und weniger zweideutig war als jenes, über das Kroeber 1915/16 verfügen konnte (zu der Zeit, auf die seine Beobachtungen zurückgehen). Man könnte Kroeber jedoch ein anderes, präjudizielles Argument entgegenhalten: wie hätte ein Grundschema trotz den verschiedenen demographischen Entwicklungen jedes Dorfes erhalten bleiben können? Halten wir uns an die von Kroeber selbst veröffentlichten Informationen und vergleichen wir die Verteilung der Clans bei den Zuñi (1650 Mitglieder im Jahre 1915) und in zwei Hopi-Dörfern der ersten Mesa,

deren Bevölkerungszahl der Autor mit 5 multipliziert hat (Ergebnis: 1610), um die Gegenüberstellung zu erleichtern:

	ZUÑI	HOPI (Walpi und Sichumovi)
Sonne, Adler, Truthahn	520	90
Hornstrauch	430	55
Mais, Frosch	195	225
Wiesel, Bär	195	160
Kranich	100	—
Steppenwolf	75	80
Senf, Buschhuhn	60	255
Tabak	45	185
Hirsch, Antilope	20	295
Klapperschlange	—	120
Eidechse, Erde	—	145
(unbekannter Clan)	10	—
Gesamt	1650	1610

Wenn man die Kurve der Zuñi-Clans zeichnet, indem man die Clans in eine abnehmende demographische Reihe plaziert, und dann die Kurve der Hopi-Clans der ersten Mesa darüberlegt, stellt man fest, daß die demographischen Entwicklungen auseinanderlaufen und daß der Vergleich theoretisch keine Möglichkeit bietet, ein gemeinsames Schema zu rekonstruieren. (Abb. 3)

Unter dieser Bedingung und selbst wenn man einräumt, daß die Kroebersche Rekonstruktion in gewissen Punkten der Erfahrung Gewalt antut, ist es dennoch bemerkenswert, daß soviel gemeinsame Elemente und systematische Verbindungen in den verschiedenen lokalen Organisationen weiterbestehen, was auf spekulativer Ebene Strenge, Beharrlichkeit und Festhalten an den Unterscheidungen und Gegensätzen voraussetzt, eine Haltung, für die auf praktischem Gebiet ein Botaniker überzeugende Beweise gesammelt hat:

Ich habe in Mexiko besonders mit Bauern gearbeitet, die vollkommen oder teilweise europäischer Herkunft waren. Selbst die, die wie Ein geborene wirkten, zogen es vor spanisch zu sprechen, sie betrachteten sich nicht als Indianer. Ich habe in Guatemala eine ähnliche Bevölkerung getroffen, doch habe ich dort auch mit Indianern gearbeitet, die ihre alte Sprache und ihre traditionelle Kultur bewahrt haben, und zu meiner gro-

ßen Überraschung habe ich festgestellt, daß ihr Mais, was die Art betrifft, viel reiner gezüchtet war, als dies bei ihren Nachbarn spanischer Zunge der Fall war. Ihre Pflanzungen waren ebenso rein geblieben, wie es die Maispflanzungen in den Vereinigten Staaten während der Hauptperiode der landwirtschaftlichen Wettbewerbe waren, als die Farmer sich befleißigten, mit größter Raffinesse eine Gleichförmigkeit zu erzielen, die im Wettbewerb hoch veranschlagt wurde. Die Tatsache war bemerkenswert, weil der guatimaltekische Mais im allgemeinen sehr verschieden ausfällt und weil der Mais leicht Mischarten bildet: der Wind braucht nur wenige Pollen von einer Pflanzung zur anderen zu tragen, und schon ist die ganze Ernte verunreinigt. Nur eine sorgfältige Auslese des Saatguts und das Jäten der abweichenden Pflanzen können es ermöglichen, unter solchen Bedingungen eine reine Art zu erhalten. Und doch ist in Mexiko, in Guatemala und in unserem eigenen Südwesten die Situation eindeutig: dort, wo die alten indianischen Kulturen am besten widerstanden haben, ist der Mais innerhalb der Grenzen der Sorte am homogensten.

Anzahl der
Personen je Clan

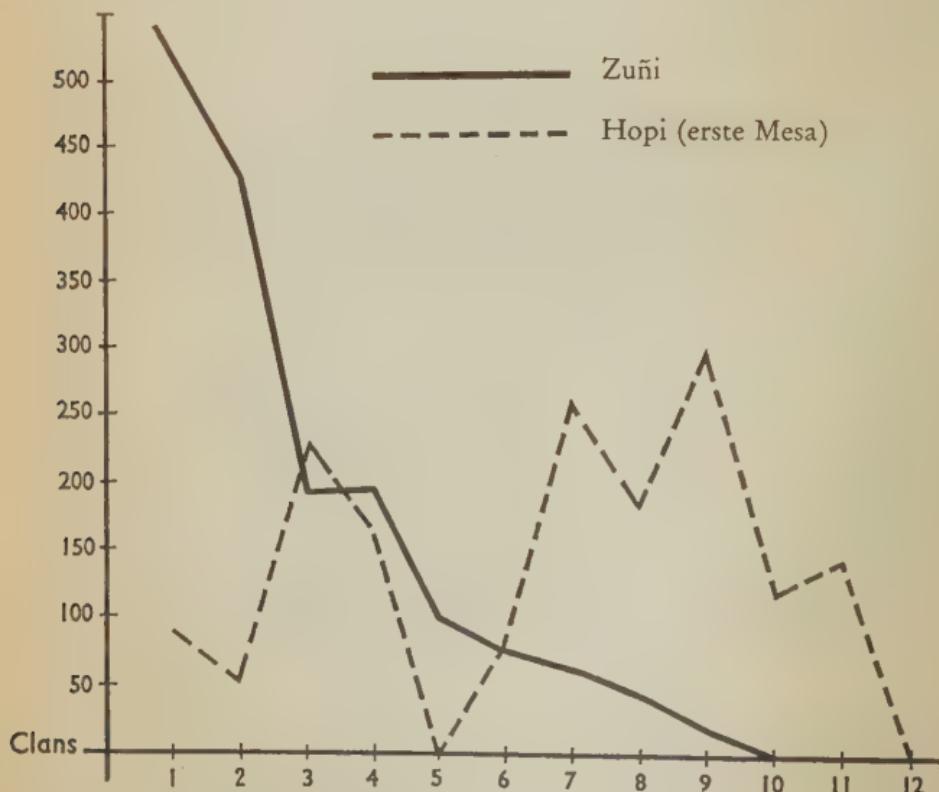


Abb. 3: Verteilung der Bevölkerung auf die Clans der Zuñi und der Hopi der ersten Mesa

Sehr viel später baute ich verschiedene Maisarten an, die ich von einem noch viel primitiveren Volk bekommen hatte: von den Naga aus Assam, von denen einige Ethnologen sagen, sie ständen in ihrem alltäglichen Leben noch ganz auf der Stufe der Steinzeit. Jeder Stamm baut mehrere Sorten von Mais an, die sich deutlich voneinander unterscheiden; und dennoch gibt es innerhalb jeder Sorte kaum einen Unterschied zwischen der einen Pflanze und der anderen. Ja, unter den originellsten Sorten waren einige nicht nur von verschiedenen Familien gezüchtet worden, sondern von verschiedenen Stämmen und in ganz verschiedenen Gebieten. Es bedurfte einer geradezu fanatischen Bemühung um einen idealen Typus, um diese Sorten so rein zu erhalten, die von einer Familie zur anderen und von Stamm zu Stamm weitergegeben oder erworben wurden. Die so häufig wiederholte Behauptung, die unbeständigsten Sorten fänden sich bei den primitivsten Völkern, scheint also nicht zuzutreffen. Genau das Gegenteil ist richtig. Vor allem die Eingeborenen, die häufig in Berührung mit Fremden kommen, d. h. jene, die in der Nähe der großen Verkehrsstraßen und der Städte leben und deren traditionelle Kultur am schwersten beschädigt ist, sind verantwortlich für die Meinung, daß die primitiven Völker nachlässige Pflanzer seien. (Anderson, S. 218 f.)

Anderson zeigt hier auf anschauliche Weise das Bemühen um die differentiellen Abstände, das sowohl die empirische wie die spekulative Tätigkeit der sogenannten Primitiven durchdringt. Dieses Bemühen erklärt aufgrund seines formalen Charakters und seines »Zugriffs«, den es auf jede Art von Inhalt ausübt, warum die Institutionen der Eingeborenen, obwohl auch sie vom Fluß der Zeit ergriffen werden, sich in einer konstanten Entfernung von der historischen Zufälligkeit einerseits und der Unabänderlichkeit eines Schemas andererseits zu halten und, wenn man so sagen darf, in einer Strömung der Verständlichkeit zu steuern vermögen. Immer in einer vernünftigen Entfernung von Skylla und Charybdis: Diachronie und Synchronie, Ereignis und Struktur, Ästhetik und Logik – ihr Wesen konnte nur denjenigen entgehen, die es unter einem einzigen Aspekt definieren wollten. Zwischen der von Frazer proklamierten vollständigen Absurdität der Handlungen und Überzeugungen der Primitiven und ihrer Scheininvalidierung durch die Gewißheiten eines vorgeblich gesunden Menschenverstandes, auf den sich Malinowski berief, ist Platz für eine ganze Wissenschaft und für eine ganze Philosophie.

Kapitel III

Die Transformationssysteme

Wie wir gesehen haben, werden die praktisch-theoretischen logischen Systeme, die das Leben und Denken der sogenannten primitiven Gesellschaften beherrschen, von der Forderung nach differentiellen Abständen bestimmt. Diese Forderung, die schon in den Gründungsmythen der totemistischen Institutionen zum Ausdruck kommt (Lévi-Strauss 6, S. 30 f., 38 f.), erscheint auch auf technischem Gebiet und drängt auf Ergebnisse, die das Siegel der Dauer und der Diskontinuität tragen. Sowohl auf spekulativer wie auf praktischer Ebene ist die Evidenz der Unterschiede wichtiger als ihr Inhalt; wo sie existieren, bilden sie ein System, das sich wie ein Gitter verwenden läßt, welches man zur Entzifferung auf einen Text legt, der in seiner ursprünglichen Unverständlichkeit unbestimmt und diffus erscheint; durch das Gitter werden im Text Einschnitte und Kontraste sichtbar, d. h. die formalen Bedingungen einer sinnvollen Nachricht. Das theoretische Beispiel, das wir im vorhergehenden Kapitel erörtert haben, zeigt, wie ein beliebiges System differentieller Abstände – sobald es Systemcharakter hat – die Möglichkeit bietet, ein soziologisches Material zu ordnen, das durch die historische und demographische Entwicklung geprägt wurde und somit in einer theoretisch unbegrenzten Reihe verschiedener Inhalte besteht.

Das logische Prinzip ist, daß man immer Begriffe einander gegenüberstellen kann, die sich durch eine vorhergehende Einschränkung der empirischen Totalität als unterschieden auffassen lassen. Wie man sie gegenüberstellt, ist im Hinblick auf diese erste Forderung zwar eine wichtige Frage, aber sie wird erst nach ihr berücksichtigt. Anders ausgedrückt, der operative Wert der gewöhnlich totemistisch genannten Benennungs- und Klassifikationssysteme liegt in ihrem formalen Charakter: es sind Codices, die geeignet sind, Nachrichten, die in die Begriffe anderer Codices übertragen werden können, zu übermitteln und jene Nachrichten, die durch die Vermittlung andersartiger Codices empfangen wurden, in ihrem eigenen System auszudrücken. Der Irrtum der klassischen Ethnologen bestand darin, daß sie diese Form verdinglichen, sie an einen bestimmten Inhalt knüpfen wollten, während sie sich dem Beobachter doch als eine Methode

darstellt, die jede Art von Inhalt zu assimilieren erlaubt. Der Totemismus, oder was man dafür hält, ist alles andere als eine autonome Institution, die sich durch ihr innewohnende Merkmale definieren ließe; er entspricht gewissen willkürlich isolierten Modalitäten eines formalen Systems, dessen Funktion es ist, die ideale Umkehrbarkeit der verschiedenen Ebenen der sozialen Wirklichkeit zu garantieren. Wie Durkheim es zuweilen geahnt zu haben scheint, liegt die Grundlage der Soziologie in einer »Sozio-Logik«. (Lévi-Strauss 4, S. 36; 6, S. 124)

Frazer hat sich im zweiten Band von *Totemism and Exogamy* besonders für die einfachen Formen totemistischer Überzeugungen interessiert, wie sie von Codrington und von Rivers in Melanesien beobachtet wurden. Er glaubte, in ihnen ursprüngliche Formen zu erkennen, die angeblich dem australischen Begriffstotemismus zugrunde liegen, aus dem sich seiner Meinung nach alle anderen Typen ableiteten. Auf den Neuen Hebriden (Aurora) und den Bank-Inseln (Mota) glauben einige Menschen, ihre Existenz sei mit der einer Pflanze, eines Tieres oder eines Gegenstandes verbunden, die auf den Bank-Inseln *atai* oder *tamaniu*, in Aurora *nunu* genannt werden; *nunu*, vielleicht auch *atai*, hat ungefähr die Bedeutung von Seele. (Abb. 4)

Nach Codrington entdeckt ein Eingeborener aus Mota sein *tamaniu* aufgrund einer Vision oder mit Hilfe von Wahrsagetechniken. In Aurora hingegen stellt sich die werdende Mutter eine Kokosnuß, eine Frucht des Brotbaums oder irgendeinen anderen Gegenstand auf geheimnisvolle Weise mit dem Kind verbunden vor, das eine Art Echo dieser Dinge sei. Rivers hat dieselben Überzeugungen auch in Mota vorgefunden, wo viele Personen Speiseverbote einhalten, weil jeder von ihnen glaubt, ein Tier oder eine Frucht zu sein, die von seiner Mutter gefunden oder bemerkt wurde, während sie schwanger war. In einem solchen Fall bringt die Frau die Pflanze, die Frucht oder das Tier in das Dorf und fragt nach der Bedeutung des Vorfalls. Man erklärt ihr, daß sie ein Kind gebären wird, das dem Gegenstand gleichen oder dieser Gegenstand selbst sein wird. Dann bringt sie den Gegenstand an den Ort zurück, wo sie ihn gefunden hat, und baut ihm, wenn es sich um ein Tier handelt, einen Unterschlupf aus Steinen, besucht es alle Tage und ernährt es. Wenn das Tier verschwindet, ist es in den Leib der Frau eingegangen, aus dem es in Form des Kindes wieder herauskommen wird.

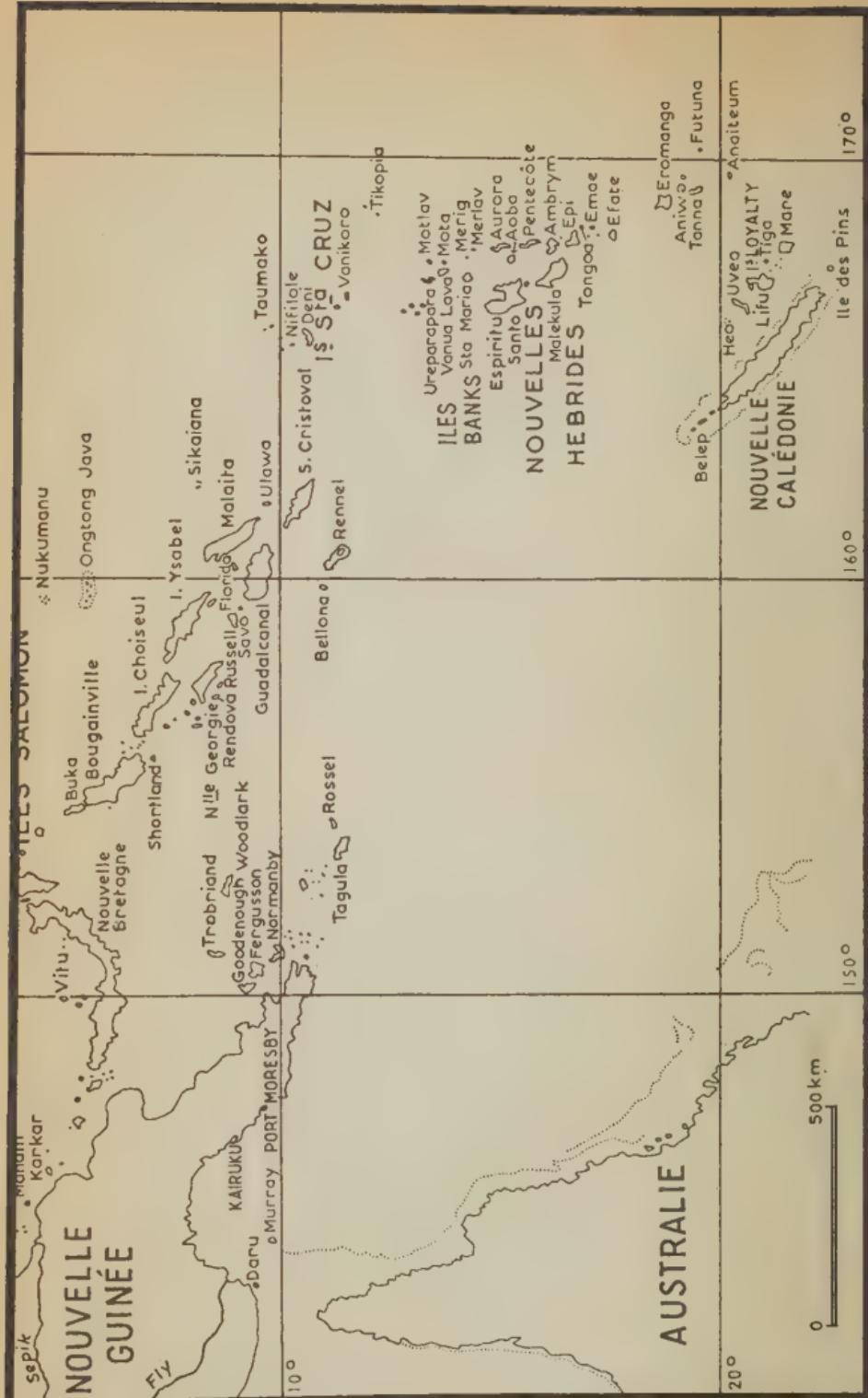


Abb. 4: Teilkarte Melanesiens (Centre documentaire sur l'Océanie de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes).

Das Kind darf die Pflanze oder das Tier, mit dem man es identifiziert hat, nicht verzehren, denn sonst wird es krank oder stirbt. Wenn es sich um eine ungenießbare Frucht handelt, darf der Baum, der sie trägt, nicht einmal berührt werden. Man setzt den Verzehr oder die Berührung mit einer Art Autokannibalismus gleich; die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Gegenstand ist so eng, daß der erstere die Merkmale des zweiten besitzt: je nachdem wird das Kind schwach und träge wie der Aal und die Wasserschlange, zornig wie der Einsiedlerkrebs, sanft und freundlich wie die Eidechse, leichtsinnig, hastig und töricht wie die Ratte, oder es bekommt einen dicken Bauch, der an die Form eines wilden Apfels erinnert, usw. Diese Übereinstimmungen finden sich auch in Motlav (Name eines Teils der Insel Saddle; Rivers, S. 462). Die Verbindung zwischen einem Individuum einerseits und einer Pflanze, einem Tier oder einem Gegenstand andererseits ist nicht allgemein; sie betrifft nur bestimmte Personen. Sie ist auch nicht erblich und zieht keine exogamen Verbote zwischen Männern und Frauen nach sich, die der Zufall an Lebewesen oder Gegenstände gleicher Art gebunden hat. (Frazer, Bd. II, S. 81 ff., 89 ff. [Zitat nach Rivers]; Bd. IV, S. 286 f.)

Frazer sieht in diesen Überzeugungen den Ursprung und die Erklärung derjenigen, die in Lifu auf den Loyalty-Inseln und in Ulawa auf den Salomo-Inseln vorgefunden wurden. In Lifu kommt es zuweilen vor, daß ein Mann vor seinem Tode das Tier – Vogel oder Schmetterling – nennt, als das er sich wiederverkörpern wird. Der Verzehr oder die Vernichtung dieses Tieres wird allen seinen Nachfahren verboten: »Das ist unser Ahn«, sagt man, und man bringt ihm ein Opfer. Derselbe Vorgang findet sich auf den Salomo-Inseln (Ulawa), wo Codrington feststellte, daß die Einwohner sich weigerten, Bananenbäume zu pflanzen und Bananen zu essen, weil eine wichtige Persönlichkeit sie ehemals vor ihrem Tode mit einem Verbot belegt hatte, um sich in ihnen wiederverkörpern zu können.* Infolgedessen müßte in Mittelmelanesien der Ursprung der Speiseverbote in der wunderlichen Phantasie einiger Ahnen gesucht werden: das indirekte Ergebnis, so meint Frazer, und die ferne Nachwirkung krankhafter Gelüste und Einbildungen, wie sie bei schwangeren

* Die Tatsache wird von Ivens, S. 269 f., bestätigt, der sie nur ein klein wenig anders interpretiert. Nichtsdestoweniger zitiert dieser Autor andere Verbote, die in der Wiederverkörperung eines Ahnen begründet liegen. Vgl. S. 272, 468 ff. und passim. Vgl. auch C. E. Fox für Überzeugungen der gleichen Art auf San Cristoval.

Frauen häufig vorkommen. Mit diesem psychologischen Charakteristikum, das in den Rang eines natürlichen und universalen Phänomens erhoben wird, soll der letzte Ursprung aller totemistischen Überzeugungen und Praktiken erfaßt sein. (Frazer, Bd. II, S. 106 f., und passim)

Daß die schwangeren Frauen seiner Zeit und seines Milieus Gelüste äußerten, wenn sie schwanger waren, und dies mit den Frauen der Wilden in Australien und Melanesien gemeinsam hatten, reichte aus, um Frazer von der Allgemeingültigkeit und dem natürlichen Ursprung dieses Merkmals zu überzeugen. Andernfalls hätte er der Kultur zuschreiben müssen, was man der Natur entzog, und folglich zugeben müssen, daß es in mancher Hinsicht zwischen den europäischen Gesellschaften des ausgehenden 19. Jahrhunderts und denen der Menschenfresser möglicherweise erschreckende Ähnlichkeiten gab. Doch abgesehen davon, daß die Gelüste der schwangeren Frauen nicht bei allen Völkern der Erde nachgewiesen sind, haben sie sich in Europa seit einem halben Jahrhundert stark verringert, und es könnte sogar sein, daß sie in bestimmten Milieus vollständig verschwunden sind. Zweifellos existierten sie in Australien und Melanesien. Aber in welcher Form? Als institutionelles Mittel, das dazu diente, bestimmte Elemente im Status von Personen oder Gruppen im voraus zu bestimmen. Und wahrscheinlich werden sich selbst in Europa die Gelüste schwangerer Frauen nur so lange halten, wie derartige Überzeugungen vorhanden sind, durch die sie – unter dem Vorwand, man könne sich auf sie berufen – dazu ermutigt werden, gewisse physische oder psychologische Besonderheiten, die nach (und nicht vor) der Geburt der Kinder zu Tage treten, zu diagnostizieren (anstatt zu prognostizieren). Auch wenn man annimmt, daß die Gelüste schwangerer Frauen eine natürliche Grundlage haben, kann diese Grundlage also keineswegs Überzeugungen und Praktiken erklären, die alles andere als allgemein sind und in verschiedenen Gesellschaften verschiedene Formen annehmen.

Andererseits ist nicht ersichtlich, was Frazer wohl dazu bewogen hat, die Launen der schwangeren Frauen den Launen der sterbenden Greise vorzuziehen, es sei denn, weil der Tod die Geburt voraussetzt; doch dann müßten alle sozialen Institutionen innerhalb einer Generation entstanden sein. Und schließlich, wenn das System von Ulawa, Malaita und Lifu von dem von Motlav, Mota und Aurora abgeleitet wäre, müßten Spuren und Reste von diesem in jenem

weiterbestehen. Erstaunlich aber ist, daß die beiden Systeme einander genau entsprechen. Nichts weist darauf hin, daß das eine zeitlich vor dem anderen liegt: sie verhalten sich nicht zueinander wie ursprüngliche Form zu abgeleiteter Form, sondern vielmehr so, wie man es zwischen umgekehrt symmetrischen Formen beobachten kann, so als ob jedes System eine Transformation der gleichen Gruppe darstellte.

Anstatt Prioritäten zu ermitteln, wollen wir lieber die Gruppe betrachten und versuchen, ihre Eigenschaften zu bestimmen. Diese lassen sich in einem dreifachen Gegensatz zusammenfassen: einerseits dem von Geburt und Tod, andererseits dem von individuellem oder kollektivem Charakter, der entweder eine Diagnose oder ein Verbot zum Inhalt hat. Wir wollen dabei festhalten, daß sich das Verbot aus einer Prognose ableitet: wer die verbotene Frucht oder das verbotene Tier isst, wird umkommen.

In dem Motlav-Mota-Aurora-System ist der relevante Begriff des ersten Gegensatzes die Geburt, in dem Lifu-Ulawa-Malaita-System der Tod; dementsprechend kehren sich auch die Begriffe der anderen Gegensätze um. Ist die Geburt das relevante Ereignis, so ist die Diagnose kollektiv und das Verbot (oder die Prognose) individuell: die schwangere Frau oder die Frau, die bald schwanger werden könnte, kehrt, wenn sie ein Tier oder eine Frucht auf dem Boden oder in ihrem Korb findet, ins Dorf zurück und befragt dort Verwandte und Freunde; die soziale Gruppe diagnostiziert kollektiv (oder durch den Mund ihrer dazu ausersehenen Vertreter) den besonderen Status einer Person, die bald zur Welt kommt und die einem individuellen Verbot unterworfen sein wird.

Aber in Lifu, Ulawa und Malaita kippt dieses ganze System um. Der Tod wird zum relevanten Ereignis, und zugleich wird die Diagnose individuell, da der Sterbende sie ausspricht, und das Verbot kollektiv: es gilt für alle Nachfahren ein und desselben Ahnen und zuweilen, wie in Ulawa, für eine ganze Bevölkerung.

Innerhalb einer Gruppe stehen also die beiden Systeme in einem umgekehrt symmetrischen Verhältnis zueinander, wie man es aus der folgenden Aufstellung ersehen kann, in der die Plus- und Minuszeichen jeweils dem ersten und dem zweiten Begriff eines Gegensatzes entsprechen:

Bezeichnende Gegensätze:

Motlav-	Lifu-
Mota-	Ulawa-
Aurora	Malaita

Geburt/Tod	+	
Individuell/kollektiv { Diagnose	—	
Verbot	+	

Die erwähnten Tatsachen gestatten es also, im Bereich der Gruppe ein gemeinsames Merkmal zu erfassen, das sie als Gruppe von all denen unterscheidet, die gleichfalls zur selben Gesamtheit gehören, d. h. zur Gesamtheit der Klassifikationssysteme, die zwischen den natürlichen Unterschieden und den kulturellen Unterschieden eine homologe Beziehung herstellen (eine Konzeption, die der der totemistischen Institutionen vorzuziehen ist). Das gemeinsame Merkmal der beiden Systeme, über die wir sprachen, beruht auf ihrer statistischen und nicht-universalen Natur. Keins von beiden gilt unterschiedslos für alle Mitglieder der Gesellschaft: nur einige Kinder werden unter Mitwirkung eines Tieres oder einer Pflanze empfangen, nur einige Sterbende reinkarnieren sich in einer Erscheinungsform der Natur. Der durch ein jedes System beherrschte Bereich ist also ein Ausschnitt, dessen Wahl, zumindest theoretisch, dem Zufall überlassen ist. Unter diesem doppelten Aspekt müssen diese Systeme unmittelbar neben die australischen Systeme vom Typ Aranda gesetzt werden. Das hatte Frazer erkannt, der sich zwar hinsichtlich der – logischen und nicht genetischen – Beziehung täuschte, die diese Systeme verbindet, doch ihre Eigentümlichkeit berücksichtigte. Tatsächlich haben auch die Aranda-Systeme einen statistischen Charakter, ihre Anwendungsregel aber ist universal, da der Bereich, den sie beherrschen, die ganze Gesellschaft umfaßt.

Schon Spencer und Gillen waren bei ihrer Durchquerung Australiens überrascht, daß die Institutionen der Stämme, die sich auf einer Nord-Süd-Achse von der großen australischen Bucht bis zum Golf von Karpentaria verteilten, den Charakter eines kohärenten Systems boten.

Bei den Arunta und bei den Warramunga sind die [sozio-religiösen] Bedingungen genau umgekehrt, jedoch nehmen die Kaitish eine Zwischen-

stellung ein, wofür man übrigens auch andere Beispiele anführen kann.
(Spencer und Gillen, S. 164)

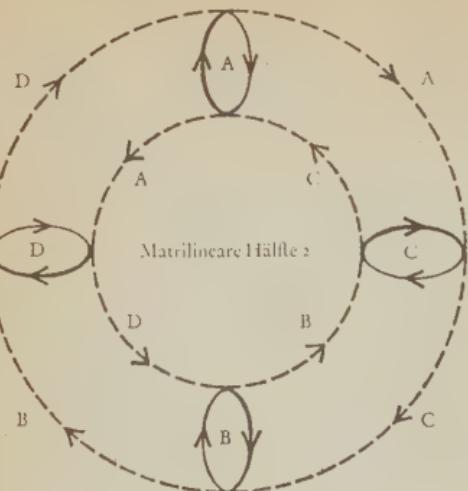
Die Arabanna im Süden kennen zwei exogame Hälften und exogame totemistische Clans, die beide matrilinear sind. Die Heirat, von der Spencer und Gillen angeben, daß sie hauptsächlich mit der Tochter des älteren Bruders der Mutter oder der älteren Schwester des Vaters erfolgte, entsprach nach Elkins Auffassung dem Aranda-Typ, allerdings kompliziert durch totemistische Einschränkungen, die es bekanntlich bei den Aranda nicht gibt.

In den mythischen Zeiten (*ularaka*) legten die totemistischen Ahnen Geister in Kindergestalt (*mai-aurli*) in totemistischen Landschaften nieder. Dieser Glaube hat bei den Aranda seine Entsprechung. Doch statt daß bei den letzteren die Geister regelmäßig zu ihrem ursprünglichen Sitz zurückkehren in der Erwartung einer neuen Verkörperung, wechseln die Arabanna-Geister nach jeder Verkörperung Geschlecht, Hälfte und Totem, so daß jeder Geist regelmäßig einen vollständigen Zyklus biologischer und sozio-religiöser Daseinsformen durchläuft. (Spencer und Gillen, S. 146 ff.)

Entspräche diese Beschreibung genau der Wirklichkeit, so würde sie das Bild eines umgekehrt symmetrischen Systems verglichen mit dem der Aranda bieten. Bei diesen ist die Abstammungsfolge patriarchal (und nicht matrilinear); die totemistischen Zuordnungen werden nicht durch eine Abstammungsregel bestimmt, sondern durch den Zufall des Ortes, an dem die Frau vorbeigekommen ist, als sie sich ihrer Schwangerschaft bewußt wurde: anders ausgedrückt, die Verteilung der Totems geschieht bei den Arabanna nach einer Regel, bei den Aranda statistisch und durch das Spiel des Zufalls. Im einen Fall sind die totemistischen Gruppen streng exogam, im anderen kennen sie keine Reglementierung der Heirat; tatsächlich ist bei den Aranda ein System von 8 Unterabteilungen (und nicht von nur 2 Hälften), die ohne Beziehung zu den totemistischen Verbindungen sind, für die matrimonialen Heiraten bestimmend, aufgrund eines Zyklus, den man auf folgende Weise darstellen kann (Abb. 5).

Wenn man sehr vereinfacht und sich zunächst an die früheren Informationen hält, könnte man also sagen, daß sich die Dinge bei den Aranda für die Menschen so abspielen, wie bei den Arabanna für die Geister. In jeder Generation wechseln nämlich die Geister das Geschlecht und die Hälfte (wir lassen den Wechsel der totemistischen Gruppe beiseite, da die totemistische Zugehörigkeit im Aranda-

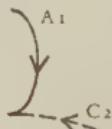
Matrilineare Hälften 1



weibl. Zyklen

männl. Zyklen

$$\begin{array}{c} \leftrightarrow \\ \text{A}_1 = \text{C}_2 \\ \downarrow \quad \uparrow \\ \text{B}_1 = \text{D}_2 \\ \downarrow \quad \uparrow \\ \text{C}_1 = \text{B}_2 \\ \downarrow \quad \uparrow \\ \text{D}_1 = \text{A}_2 \end{array}$$

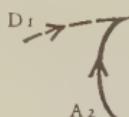


ein Mann A₁
(aus der matrilinearen Hälften 1)

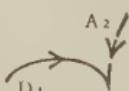
HEIRATET

eine Frau C₂

DIE KINDER SIND DANN:



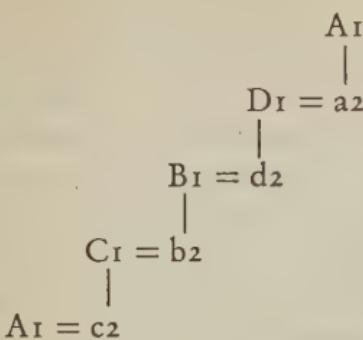
Söhne A₂ (volle Linie), die sich
mit Frauen D₁ (gestrichelte
Linie, Außenkreis) verheiraten



Töchter A₂ (gestrichelte Linie,
Innenkreis), die von Männern D₁
(volle Linie) geheiratet werden

Abb. 5: Sozialstruktur und Heiratsregeln vom Typ Aranda (Laboratoire de cartographie de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes)

System nicht entscheidend ist, und ersetzen ihn durch einen Wechsel der Unterabteilung, die das relevante Phänomen ist); diese beiden Forderungen würden, in Begriffe des Aranda-Systems übersetzt, folgendem Zyklus entsprechen:



wobei die großen Buchstaben die Männer und die kleinen Buchstaben die Frauen darstellen: ein Zyklus, der nicht so sehr der Struktur der Aranda-Gesellschaft entspricht, welche ausschließlich männliche und ausschließlich weibliche Zyklen unterscheidet, sondern dem (den Begriffen des Systems impliziten) Verfahren, durch das diese Stücke sozusagen zusammengenäht sind.

Man muß jedoch die Kritik berücksichtigen, die Elkin an der Darstellung seiner Vorgänger übte. Elkin verdächtigt Spencer und Gillen, bei den Aranda nur eine Form des Totemismus bemerkt zu haben (Elkin 4, S. 138 f.), während doch zwei existierten, wie er selbst es für die Arabanna nachgewiesen hat: eine patrilineare und kultische und eine matrilineare und soziale, also exogame Form:

Die Mitglieder eines patrilinearen Totenkults feiern Wachstumsriten mit Hilfe der Söhne ihrer Schwestern und überreichen ihnen rituell dieses Kult-Totem (dann, durch ihre Vermittlung, anderen), *damit sie es verzehren*; daraus folgt jedoch, daß sie selbst zu einem Speiseverbot gezwungen sind. Dagegen vermeiden sie es unter allen Umständen, ihr *madu* oder soziales Totem zu verzehren, dem sie übrigens keinen Kult weihen. (Elkin 2, S. 108)

Gegen die Darstellung Spencers und Gillens wendet Elkin also ein, daß die Hypothese, die totemistischen Geister durchliefen einen vollständigen Zyklus, widerspruchsvoll sei, weil sie eine Mischung aus zwei Formen des Totemismus impliziert, die er selbst für unreduzierbar hält. Man kann lediglich gelten lassen, daß die patri-

linearen Kult-Totems zwischen den beiden Hälften innerhalb einer bestimmten maskulinen Nachkommenschaft abwechseln.

Wir wollen hier keine Entscheidung treffen, sondern beschränken uns darauf, an die prinzipiellen Einwände zu erinnern, die wir an anderer Stelle gegen die partikularisierenden Analysen Elkins erhoben haben; andererseits muß man gerechterweise betonen, daß Spencer und Gillen die Arabanna-Kultur noch in unberührtem Zustand gekannt haben, während Elkin sie nach seiner eigenen Aussage in einem Zustand fortgeschritten Auflösung vorfand. Selbst wenn man sich an die restriktive Interpretation Elkins halten müßte, bliebe nichtsdestoweniger die Tatsache bestehen, daß bei den Aranda die Lebenden »Zyklen« bilden, während dies bei ihren südlichen Nachbarn die Toten tun. Mit anderen Worten: was bei den Aranda als *System* erscheint, gliedert sich bei den Arabanna einerseits in *Anweisung* und andererseits in *Theorie*, denn die Regelung der Heirat unter Berücksichtigung der totemistischen Unvereinbarkeiten, wie Elkin sie beschreibt, ist ein rein empirischer Vorgang, während der Zyklus der Geister selbstverständlich auf einer reinen Spekulation beruht. Zu diesem Unterschied zwischen den beiden Gruppen treten noch andere hinzu, die wirklichen Umkehrungen entsprechen und in allen Bereichen offenbar werden: matrilinear/patrilinear; 2 Hälften/8 Unterabteilungen; mechanischer Totemismus/statistischer Totemismus; und schließlich, unter der Voraussetzung, daß Spencer und Gillen erschöpfende Analysen geliefert haben, exogamer Totemismus/nichtexogamer Totemismus. Man muß auch festhalten, daß die Unterabteilungen bei den Aranda eine große funktionale Leistung haben, weil sie Übergänge möglich machen: die Kinder, die aus der Ehe X = y hervorgehen, werden Z, z; das heißt, sie gehören zu einer anderen (sozialen) Gruppe als ihre Eltern; dagegen haben die (totemistischen) Arabanna-Gruppen (die dieselbe soziologische Funktion der Heiratsregelung besitzen) eine kleine funktionale Leistung, weil sie keine Übergänge ermöglichen: die Kinder der Ehe X = y werden Y, y. Die Übergangsmöglichkeit (eine totale oder partielle, je nachdem, ob man sich an die Interpretation von Spencer und Gillen oder an die von Elkin hält) findet sich nur im Arabanna-Jenseits, das ein Bild ergibt, welches mit dem der Gesellschaft der Lebenden bei den Aranda übereinstimmt.

Die gleiche Umkehrung charakterisiert schließlich die Rolle, die jeder Stamm dem territorialen Rahmen zuspricht: die Aranda ver-

leihen ihm einen realen und absoluten Wert; in ihrem System ist dies der einzige voll und ganz signifikante Inhalt, da jeder Ort seit Urzeiten ausschließlich und dauernd einer totemistischen Art zugeordnet wird. Bei den Arabanna ist dieser Wert relativ und formal, denn der an den Ort gebundene Inhalt verliert (aufgrund der Tatsache, daß die Geister einen Zyklus durchlaufen können) viel von seiner Fähigkeit zur Signifikanz. Die totemistischen Orte sind eher Heimathäfen als Ahnensitze ...

Vergleichen wir nunmehr die soziale Struktur der Aranda mit der eines nördlicheren Stammes, der Warramunga, die ebenfalls patriarchal linear sind. Bei diesen sind die Totems an die Hälften gebunden, d. h. sie haben die umgekehrte Funktion wie bei den Aranda und eine analoge Funktion wie bei den Arabanna, deren geographische Lage im Vergleich zu der Gruppe, auf die wir uns beziehen, umgekehrt symmetrisch ist (nördliche bzw. südliche Nachbarn der Aranda). Wie die Arabanna haben die Warramunga väterliche und mütterliche Totems, aber im Unterschied zu den ersteren sind hier die väterlichen Totems absolut verboten, während die mütterlichen Totems mit Hilfe der alten, d. h. der jeweils anderen Hälfte erlaubt sind (während bei den Arabanna die väterlichen Totems für die ältere Hälfte mit Hilfe der Kultgruppen, die zur selben Hälfte gehören, erlaubt sind).

Die der alten Hälfte zugefallene Rolle eignet sich tatsächlich zu einer Analyse durch Transformation. In den Vermehrungsriten der Aranda gibt es keine Reziprozität der Hälften: jede Kultgruppe feiert ihre Riten nach ihrem eigenen Belieben zum Nutzen anderer Gruppen, denen es selbst freisteht, eine Nahrung zu verzehren, die durch die Vermittlung der diensttuenden Gruppe nur reichlicher geboten wird. Dagegen schreitet bei den Warramunga die verzehrende Hälfte aktiv ein, um zu erreichen, daß die andere Hälfte die Zeremonien feiert, aus denen sie selbst den Nutzen ziehen wird.

Dieser Unterschied zieht andere nach sich, die ihm entsprechen: im einen Fall sind die Wachstumsriten eine individuelle Angelegenheit, im anderen eine Gruppenangelegenheit; bei den Aranda zeigt die Feier der Wachstumsriten, die man der Initiative des Eigentümers überläßt, einen statistischen Charakter: jeder feiert, wann er will und ohne sich mit anderen abzusprechen. Bei den Warramunga dagegen besteht ein ritueller Kalender, und die Feste folgen einander in einer vorgeschriebenen Ordnung. Wir finden hier also auf dem

Gebiet des Rituals einen Gegensatz, der schon an anderer Stelle (dort aber für die Aranda und die Arabanna) hervorgehoben wurde, nämlich der Gegensatz zwischen einer periodischen und einer aperiodischen Struktur, der uns charakteristisch für die Gemeinschaft der Lebenden und die Gemeinschaft der Toten erschienen war. Der gleiche formale Gegensatz existiert bei den Aranda einerseits und bei den Warramunga und den Arabanna andererseits, aber dort manifestiert er sich in einem anderen Bereich. Sehr vereinfacht könnte man sagen, daß die Situation bei den Warramunga unter diesen beiden Gesichtspunkten symmetrisch zu der ist, die bei den Arabanna vorherrscht, jedoch mit dem Unterschied, daß die Abstammungsfolge im einen Fall patrilinear, im anderen matrilinear ist; die Aranda, die wie die Warramunga patrilinear sind, stehen indessen in einem Gegensatz zu ihren Nachbarn im Norden und im Süden aufgrund der Rituale, die statistisch gefeiert werden und mit den Ritualen, die periodisch gefeiert werden, kontrastieren.*

Mehr noch: Arabanna und Warramunga begreifen die totemistischen Ahnen als einzigartige Personen, deren halb menschliche, halb tierische Erscheinung auf den ersten Blick einen endgültigen Charakter bietet. Die Aranda dagegen haben die Konzeption einer Vielzahl von Ahnen (für jede Totemgruppe), welche jedoch unfertige menschliche Wesen sind. In dieser Hinsicht stellen, wie Spencer und Gillen gezeigt haben, die zwischen den Aranda und den Warramunga liegenden Gruppen, Kaitish und Unmatjera, einen Zwischenfall dar, da ihre Ahnen in den Mythen in Form einer Mischung aus unfertigen menschlichen Wesen und fertigen Menschen repräsentiert werden. Ganz allgemein zeigt die Verteilung der Überzeugungen und Bräuche auf einer Nord-Süd-Achse manchmal eine graduelle Veränderung, die von einem extremen Typ zu seiner umgekehrten Form reicht, und manchmal eine Rekurrenz der gleichen Formen auf die zwei Pole, wobei diese Formen jedoch in einem umgekehrten Kontext zum Ausdruck gebracht werden: patrilinear oder matrilinear; die strukturelle Umkehrung vollzieht sich in der Mitte, d. h. bei den Aranda:

* Bei den Aranda gibt es »keine feste Ordnung..., jede Zeremonie ist das Eigentum einer bestimmten Person«; aber bei den Warramunga »finden die Zeremonien in regelmäßiger Abfolge A, B, C, D statt«. (Spencer und Gillen, S. 193)

	ARABANNA	ARANDA	KAITISH UNMATJERA	WARRAMUNGA
Totemistische Ahnen	fertige Wesen, halb-menschlich halb-tierisch	unfertige menschliche Wesen	unfertige menschliche Wesen und fertige Menschen	fertige Wesen, halb-menschl. halb-tierisch
	einmalig	vielfältig	vielfältig	einmalig
Soziale Organisation		keine Kongruenz von Totems und Hälften nicht-exogamer Totemismus		Kongruenz von Totems und Hälften exogamer Totemismus
Ritual		reziproke Exklusivität der Hälften	Initiative der totemistischen Gruppe und Hilfeleistung der alten Hälften	Reziprozität der Hälften: Initiative der alten Hälften
Totemistische Zeremonien		individuelles Eigentum		kollektives Eigentum
Feier		aperiodisch		periodisch

Man sieht also, daß man, wenn man sozusagen von den Aranda zu den Warramunga geht, von einem System mit kollektivistischer Mythologie (Vielzahl der Ahnen) aber individualisiertem Ritual zu einem umgekehrten System mit individualisierter Mythologie aber kollektivistischem Ritual kommt. Ebenso hat der Boden bei den Aranda eine religiöse Bedeutung (durch seine totemistische Verwendung), bei den Warramunga aber eine soziale (die Gebiete werden unter die Hälften verteilt). Schließlich kann man von Süden nach Norden ein langsames Verschwinden des Tschuringa beobachten, ein Phänomen, das aufgrund der vorangegangenen Beobachtungen fast

vorauszusehen war, da der Tschuringa im Aranda-Milieu wie die Einheit einer Vielheit funktioniert: der Tschuringa, der den physischen Körper eines Ahnen darstellt und den eine Reihe aufeinanderfolgender Personen als Beweis ihrer genealogischen Abstammung im Besitz hat, legt in der Diachronie Zeugnis ab von der individuellen Kontinuität, deren Möglichkeit durch das Bild, das sich die Aranda von den mythischen Zeiten machen, eigentlich ausgeschlossen wird. (Vgl. unten, S. 274 f.)

Alle diese Transformationen müßten systematisch inventarisiert werden. Die Karadjeri, bei denen der *Mann* die totemistische Abstammungsfolge seines zukünftigen Kindes träumt, bilden einen umgekehrt symmetrischen Fall zu den Aranda, wo die *Frau* sie erblickt. In Nordaustralien bilden die immer strenger werdenden totemistischen Verbote eine Art »kulinarisches« Gegenstück zu den Zwängen, die im Bereich der Exogamie den Systemen mit 8 Unterabteilungen eigen sind. So verbieten bestimmte Stämme nicht nur das Verzehren des eigenen Totems, sondern auch (vollständig oder bedingt) das der Totems des Vaters, der Mutter, des Vaters des Vaters (oder des Vaters der Mutter). Bei den Kauralaig auf den Inseln nördlich der Halbinsel Kap York erkennt ein Individuum als Totem sein eigenes Totem an sowie die Totems der Mutter des Vaters, des Vaters der Mutter und der Mutter der Mutter; in den vier entsprechenden Clans ist die Heirat untereinander verboten. (Sharp, S. 66) Wir haben weiter oben die Speiseverbote erörtert, die sich aus der Überzeugung ergeben, daß sich ein Ahn in einer Tier- oder Pflanzenart wiederverkörpert habe. Eine gleichartige Struktur findet sich auf den Melville- und den Bathurst-Inseln, diesmal jedoch auf dem Gebiet der Linguistik: alle Homophone des Namens des Verstorbenen werden von seinen Nachkommen vermieden, selbst wenn es sich um gebräuchliche Ausdrücke handelt, die einander phonetisch nur ganz entfernt ähneln.* Man verbietet nicht Bananen, sondern Wörter. Je nach den untersuchten Gruppen erscheinen und verschwinden dieselben Formeln, identisch oder von einem Bereich des Gebrauchs in einen anderen transponiert, je nach dem Verhältnis zu den Frauen, den Nahrungsmitteln oder den Wörtern der Rede.

* Wie bei verschiedenen Indianerstämmen, wo sich das Verbot, den Namen der Schwiegereltern auszusprechen, auf alle Wörter erstreckt, die mit diesem Namen zusammen gesetzt sind. Vgl. unten S. 305.

Vielleicht haben Spencer und Gillen, gerade weil ihre Beobachtungen eine recht begrenzte Anzahl von australischen Stämmen betrafen (wobei diese Beobachtungen für jeden einzelnen Stamm im übrigen außerordentlich umfangreich waren), ein schärferes Bewußtsein der systematischen Beziehungen zwischen den verschiedenen Typen gehabt als ihre Nachfolger. Der Horizont der Spezialisten engte sich später wohl oder übel auf den kleinen Bereich ein, den sie erforschten; und diejenigen, die auf die Synthese nicht verzichteten, hielt gerade die Masse der Informationen, aber auch die Vorsicht davon ab, Gesetze aufzuspüren. Je umfangreicher unsere Kenntnisse werden, desto mehr verdunkelt sich das Grundschema, weil die Dimensionen sich vervielfachen und weil das Anwachsen der Bezugsachsen über eine gewisse Schwelle hinaus die intuitive Methode lähmmt: es gelingt einem nicht mehr, sich ein System vorzustellen, wenn dessen Darstellung ein Kontinuum erfordert, das drei oder vier Dimensionen überschreitet. Doch darf man wohl von dem Tag träumen, da man die ganze über die australischen Gesellschaften vorliegende Dokumentation auf Lochkarten übertragen und mit Hilfe eines Elektronengehirns beweisen kann, daß die Gesamtheit ihrer technisch-wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Strukturen einer ausgedehnten Gruppe von Transformationen ähnelt.

Diese Vorstellung ist um so verführerischer, als wir uns zumindest denken können, warum Australien besser als jeder andere Erdteil für ein solches Experiment geeignet wäre. Trotz den Kontakten und Wechselbeziehungen zur übrigen Welt, die sich auch dort ergaben, haben sich die australischen Gesellschaften vermutlich in einer Art Glaskasten entwickelt, in einem weit höheren Maße, als das anderswo der Fall war. Andererseits wurde diese Entwicklung nicht einfach passiv erfahren: sie war beabsichtigt und geplant, denn wenige Zivilisationen scheinen so viel Freude am Lernen, an der Spekulation und an dem gehabt zu haben, was zuweilen wie ein intellektuelles Dandytum wirkt, so seltsam der Ausdruck erscheinen mag, wenn man ihn auf Menschen anwendet, deren materielles Lebensniveau so niedrig ist. Aber man täusche sich nicht: diese haarigen und dickbüchigen Wilden, deren physische Erscheinung uns an das Bild feister Bürokraten oder alter Haudegen des napoleonischen Kaiserreichs erinnert, was ihre Nacktheit noch abstoßender macht, diese ängstlichen Adepten von Praktiken, die uns infantil und pervers erscheinen – Behandlung und Befühlen der Genitalien, Folte-

rungen, geschickter Gebrauch des eigenen Blutes und der eigenen Exkremeante und Sekretionen (wie wir es, nur diskreter und ohne daran zu denken, tun, wenn wir Briefmarken mit Speichel benetzen) –, waren in vieler Hinsicht wirkliche Snobs: der Ausdruck wurde im übrigen von einem Spezialisten auf sie angewandt, der unter ihnen geboren wurde, bei ihnen aufwuchs und ihre Sprache sprach. (T. G. H. Strehlow, S. 82) Wenn man sie in diesem Lichte betrachtet, scheint es weniger überraschend, daß sie, sobald man ihnen die Künste beigebracht hatte, die das Leben angenehmer gestalten, sich daran machten, Aquarelle zu malen, die so fade und beflissen waren, wie man sie von alten Jungfern hätte erwarten können.

Wenn Australien Jahrhunderte oder Jahrtausende lang auf sich selbst beschränkt gelebt hat* und wenn in dieser abgeschlossenen Welt die Spekulationen und Diskussionen leidenschaftlich betrieben wurden, wenn schließlich die Einflüsse der Mode dort oft bestimmend waren, kann man begreifen, daß sich eine Art gemeinsamer soziologischer und philosophischer Stil herausgebildet hat, der methodisch gesuchte Variationen nicht ausschloß, von denen selbst die geringsten in wohlwollender oder feindlicher Absicht hervorgehoben und kommentiert wurden. Jede Gruppe wurde zweifellos von den Motiven (die weniger widersprüchlich waren, als es scheint) geleitet, die anderen zu imitieren, es ihnen gleichzutun, sie zu übertreffen oder sich von ihnen zu unterscheiden: d. h. beständig Themen zu nuancieren, von denen lediglich die allgemeinen Konturen durch Tradition und Brauchtum festgelegt waren. Alles in allem verfuhren die australischen Gemeinschaften auf dem Gebiet der sozialen Organisation und des religiösen Denkens wie die bäuerlichen Gesellschaften Europas am Ende des 18. oder zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Fragen der Tracht. Daß jede Gemeinschaft ihre Tracht haben mußte und daß diese für Männer wie für Frauen im großen und ganzen aus den gleichen Elementen zu bestehen hatte, unterlag keinem Zweifel: man bemühte sich nur, sich von dem Nachbardorf zu unterscheiden und es an Reichtum oder Findigkeit im Detail zu überflügeln. Alle Frauen tragen eine Haube, doch sind diese von einem Gebiet zum anderen verschieden; übrigens diente, in der Terminologie der Endogamie, die Sprache der Hauben bei uns dazu, die

* Ziemlich sicher mit Ausnahme der nördlichen Gegenden; und diese waren nicht ohne Kontakt mit dem übrigen Erdteil. Die Formulierung hat also nur einen relativen Wert.

Heiratsregeln zu formulieren (»man heiratet nur in der Haube«), so wie bei den Australiern – dort jedoch in der Terminologie der Exogamie – die Sprache der Unterabteilungen oder der Totems. Die zweifache Wirkung des allgemeinen Konformismus (der das Ergebnis einer abgeschlossenen Welt ist) und des Kirchturmpartikularismus neigt hier wie dort, bei den australischen Wilden wie in unseren bäuerlichen Gesellschaften dazu, die Kultur nach der musicalischen Formel »Thema mit Variationen« zu behandeln.

Unter diesen günstigen historischen und geographischen Bedingungen, die wir kurz umrissen haben, ist es also denkbar, daß anscheinend alle australischen Kulturen, vielleicht vollständiger und systematischer als in anderen Gebieten der Welt, in einem Transformationsverhältnis stehen. Aber man darf über dieser äußeren Beziehung nicht vergessen, daß die gleiche Beziehung auch als innere existiert und in viel allgemeinerer Weise die verschiedenen Ebenen einer speziellen Kultur verbindet. Die Begriffe und Überzeugungen vom »totemistischen« Typus verdienen, wie wir bereits gezeigt haben, besondere Aufmerksamkeit, da sie für die Gesellschaften, die sie entwickelt oder übernommen haben, Codes darstellen, die in Form von Begriffssystemen die Möglichkeit bieten, die Konvertierbarkeit der jeder Ebene eigenen Botschaften zu sichern, seien diese Ebenen auch so weit voneinander entfernt wie jene, die anscheinend ausschließlich von der Kultur oder von der Gesellschaft abhängen, d. h. von den Beziehungen der Menschen untereinander, oder von Manifestationen technischer und wirtschaftlicher Art, die vielleicht vor allem die Beziehungen des Menschen zur Natur betreffen. Diese Vermittlung zwischen Natur und Kultur, die eine der charakteristischsten Funktionen des totemistischen Operators ist, macht begreiflich, was wahr, aber auch was partiell und verstümmelt sein mag an den Interpretationen Durkheims und Malinowskis, die beide versucht haben, den Totemismus auf nur eines dieser beiden Gebiete einzuschränken, während er doch vornehmlich ein Mittel (oder eine Hoffnung) ist, ihren Gegensatz zu überwinden.

Das hat Lloyd Warner für die Murngin von Arnhem-Land deutlich gezeigt. Diese Nordaustralier erklären den Ursprung der Lebewesen und der Dinge durch einen Mythos, der auch einen großen Teil ihres Rituals begründet. Am Anfang der Zeiten machten sich die beiden

Schwestern Wawilak auf den Weg, in Richtung auf das Meer, und sie benannten auf ihrem Weg Landschaften, Tiere und Pflanzen; die eine war schwanger, die andere trug ihr Kind. Vor dem Aufbruch hatten sie mit Männern ihrer Hälfte Blutschande begangen.

Nachdem die Jüngere niedergekommen war, setzten sie ihre Reise fort und hielten eines Tages in der Nähe des Wasserbeckens an, in dem die große Schlange Yurlunggur hauste, das Totem der Dua-Hälfte, zu der sie gehörten. Aber die Ältere entweihte das Wasser mit ihrem Menstrualblut; die empörte Pythonschlange kam heraus, rief einen Platzregen hervor, dem eine allgemeine Überschwemmung folgte; dann verschlang sie die Frauen und ihre Kinder. So lange die Schlange sich aufgerichtet hielt, überfluteten die Wasser das Land und die Vegetation. Als sie sich wieder hinlegte, versickerte das Wasser.

Nach Warners Deutung bringen die Murngin also die Schlange und die Regenzeit, die eine jährliche Überschwemmung auslöst, bewußt miteinander in Verbindung. In diesem Gebiet vollzieht sich der Wechsel der Jahreszeiten so regelmäßig, sagt ein Geograph, daß man ihn fast auf den Tag genau vorhersagen kann. Die Niederschlagsmenge beträgt oft bis zu 150 cm in einem Zeitraum von 2 bis 3 Monaten. Der Niederschlag erhöht sich von 5 cm im Oktober auf 25 cm im Dezember und 40 cm im Januar. Ebenso rasch tritt die trockene Jahreszeit ein. Ein Diagramm der Niederschläge in Port Darwin, das eine Periode von 46 Jahren umfaßt, sieht fast aus wie ein Bild der Schlange Yurlunggur, die über ihrem Brunnen aufgebäumt ist, mit dem Kopf den Himmel berührt und die Erde überschwemmt (Abb. 6).

Diese Einteilung des Jahres in zwei gegensätzliche Jahreszeiten, eine von 7 Monaten, durch eine intensive Trockenheit charakterisiert, und eine von 5 Monaten, begleitet von heftigen Niederschlägen und Springfluten, die die Küstenebenen mehrere Dutzend Kilometer tief ins Land hinein überschwemmen, bestimmt das Leben und Denken der Eingeborenen. Die Regenzeit zwingt die Murngin, sich zu zerstreuen. In kleinen Gruppen fliehen sie in die nichtüberschwemmten Gebiete, wo sie eine unsichere, von Hunger und Überschwemmung bedrohte Existenz führen. Aber wenn das Wasser sich zurückzieht, sprießt in wenigen Tagen eine üppige Vegetation, und die Tiere kommen wieder; das gemeinschaftliche Leben beginnt von neuem, es herrscht Überfluß. Doch wäre nichts von alledem möglich, wenn

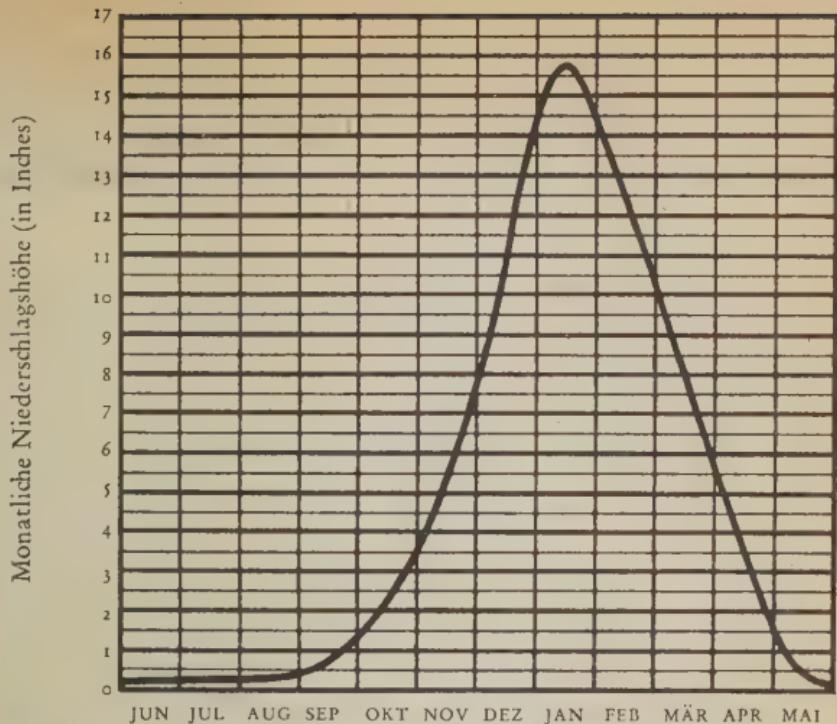


Abb. 6: *Mittlere Niederschlagshöhe in Port Darwin, berechnet für eine Periode von 46 Jahren.* Nach Warner, Tabelle XI, S. 380

das Wasser nicht die Ebene überschwemmt und fruchtbar gemacht hätte.

Ebenso wie die Jahreszeiten und die Winde auf die beiden Hälften verteilt sind (die Regenzeit, die West- und Nordwestwinde sind Dua; die trockene Jahreszeit und die Südostwinde Yiritja), so sind die Protagonisten des großen mythischen Dramas wechselweise verbunden, die Schlange mit der Regenzeit, die Schwestern Wawilak mit der trockenen Jahreszeit: die Schlange repräsentiert das männliche und initiierte Element, die anderen das weibliche und nicht-initiierte. Beide müssen zusammenarbeiten, damit Leben sei. Das heißt in der Erklärung des Mythos: hätten die Schwestern Wawilak den Inzest nicht begangen und den Brunnen von Yurlunggur nicht entweicht, so gäbe es auf der Erde weder Leben noch Tod, weder Begattung noch Fortpflanzung, noch den Rhythmus der Jahreszeiten.

Das mythische System und seine Erscheinungsformen dienen also zur Herstellung von homologen Beziehungen zwischen den natürlichen Bedingungen und den gesellschaftlichen Bedingungen, oder

genauer, zur Definition eines Gesetzes der Äquivalenz von signifikanten Kontrasten, die auf mehreren Ebenen liegen: der geographischen, meteorologischen, zoologischen, botanischen, technischen, wirtschaftlichen, sozialen, rituellen, religiösen und philosophischen. Die Tabelle der Äquivalenzen stellt sich ungefähr folgendermaßen dar:

<i>rein, sakral:</i>	männlich	überlegen	befruchtend (Regen)	schlechte Jahreszeit
<i>unrein, profan:</i>	weiblich	unterlegen	befruchtet (Erde)	gute Jahreszeit

Es springt in die Augen, daß diese Tabelle, die den Kanon der Ein geborenenlogik formuliert, einen Widerspruch birgt. Tatsächlich sind die Männer den Frauen überlegen, die Initiierten den Nicht-Initiierten, das Sakrale dem Profanen. Dennoch stehen alle Begriffe, die das Überlegene bezeichnen, in einem homologen Verhältnis zur Regenzeit, die die Jahreszeit des Hungers, der Isolierung und der Gefahr ist; wogegen alle Begriffe, die das Unterlegene bezeichnen, in einem homologen Verhältnis zur trockenen Jahreszeit stehen, in der Überfluß herrscht und die sakralen Riten gefeiert werden:

Die *männliche* Altersklasse der initiierten Männer stellt das Element »Schlange« dar, ein reinigendes Element, und die soziologische Gruppe der Frau bildet die unreine Gruppe. Indem die männliche Schlangengruppe die unreine Gruppe verschlingt, »verschlingt« sie die Novizen und läßt sie so in die rituell reine, männliche Altersklasse überwechseln, während gleichzeitig die Feier des totalen Rituals die Gruppe oder den Stamm in seiner Totalität reinigt.

Nach der Symbolik der Murngin bedeutet die Schlange das natürliche Prinzip der Zivilisation; und das erklärt auch, warum sie eher mit der Gesellschaft der Männer als mit der der Frauen identifiziert wird; sonst müßte man verlangen, daß das männliche Prinzip, an das die höchsten sozialen Werte gebunden sind, von den Murngin mit der trockenen Jahreszeit assoziiert würde, die auch diejenige Periode des Jahres ist, die vom sozialen Standpunkt aus mit dem höchsten Wert ausgestattet ist. (Warner, S. 387)

Man kann also in gewissem Sinn den Vorrang der Infrastruktur feststellen: die Geographie, das Klima, ihre Rückwirkung auf bio-

logischer Ebene konfrontieren das Eingeborenen-Denken mit einer widerspruchsvollen Situation: es gibt zwei Jahreszeiten, wie es zwei Geschlechter gibt, zwei Gesellschaften, zwei Grade der Kultur (eine »hohe« – die der Initiierten – und eine »niedrige«; für diese Unterscheidung vgl. Stanner 1, S. 77); im Bereich der Natur jedoch wird die gute Jahreszeit der schlechten untergeordnet, während im sozialen Bereich das umgekehrte Verhältnis gilt. Infolgedessen muß man sich entscheiden, welchen Sinn man dem Widerspruch geben will. Wenn die gute Jahreszeit als männlich ausgegeben würde – da sie der schlechten überlegen ist und da die Männer und die Initiierten den Frauen und den Nicht-Initiierten (auch zu dieser Kategorie gehören die Frauen) überlegen sind –, müßte man dem profanen und weiblichen Element nicht nur die Macht und die Wirksamkeit zuschreiben, sondern auch die Unfruchtbarkeit, was in doppelter Weise widerspruchsvoll wäre, da die soziale Macht den Männern eignet und die natürliche Fruchtbarkeit den Frauen. Bleibt also die andere Entscheidung, deren – nicht weniger realer – Widerspruch zumindest verschleiert wird durch die doppelte Zweiteilung: die der Gesamt-Gesellschaft in Männer und Frauen (die rituell und nicht mehr nur natürlich voneinander unterschieden werden) und die der Gruppe der Männer in ältere und jüngere, Initiierte und Nicht-Initiierte, nach dem Prinzip, daß innerhalb der Männergemeinschaft die Nicht-Initiierten zu den Initiierten im selben Verhältnis stehen wie auf der Ebene der Gesamt-Gesellschaft die Frauen zu den Männern. Aber aufgrund dessen verzichten die Männer darauf, die glückliche Seite der Existenz zu verkörpern, denn sie können sie nicht zugleich beherrschen und personifizieren. Unwiderruflich an die Rolle der Eigentümer gebunden, die mißmutig sind über ein Glück, das nur durch einen Vermittler zugänglich ist, entwerfen sie ein Bild von sich, das einem Modell entspricht, welches ihre Vorfahren und Weisen veranschaulicht haben; und es ist überraschend, daß zwei Gruppen von Personen – einerseits die Frauen, andererseits die Greise – entweder als Mittler oder als Beherrscher des Glücks die beiden Pole der australischen Gesellschaft bilden und daß die jungen Männer, um zur vollen Männlichkeit zu gelangen, vorübergehend auf die Frauen verzichten und sich den Greisen unterwerfen müssen.

Zweifellos sind die sexuellen Privilegien der Alten und die Kontrolle, die sie auf eine esoterische Kultur sowie auf finstere und geheimnisvolle Initiationsriten ausüben, allgemeine Charakteristika

der australischen Gesellschaft, für die man auch anderswo in der Welt Beispiele finden könnte. Wir behaupten also nicht, daß sich all diese Phänomene als Folge natürlicher, genau lokalisierter Bedingungen erklären lassen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, deren geringstes nicht der Vorwurf wäre, daß wir einen alten geographischen Determinismus neu belebten, müssen wir also unseren Gedanken genauer fassen.

Zunächst einmal werden die natürlichen Bedingungen nicht passiv hingenommen. Mehr noch, sie haben keine Eigenexistenz, denn sie sind abhängig von den Techniken und der Lebensweise der Bevölkerung, die sie definiert und die ihnen einen Sinn gibt, indem sie sie in einer bestimmten Richtung nützt. Die Natur ist nicht widersprüchsvoll in sich; sie kann es nur innerhalb der besonderen menschlichen Tätigkeit sein, die sich ihr aufprägt; und die Eigenschaften der Umwelt erlangen je nach der historischen und technischen Form, die diese oder jene Art von Tätigkeit in dieser Umwelt annimmt, verschiedene Bedeutungen. Andererseits spielen die Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt die Rolle von Denkobjekten, selbst wenn sie auf das menschliche Niveau erhoben werden, das allein ihnen Verständlichkeit verleiht kann; der Mensch nimmt sie nicht bloß passiv wahr, er löst sie in einzelne Teile auf, nachdem er sie auf Begriffe reduziert hat, um daraus ein System abzuleiten, das niemals im voraus determiniert ist: vorausgesetzt, die Situation ist die gleiche, bestehen immer verschiedene Möglichkeiten, sie in ein System zu fassen. Der Irrtum Mannhardts und der naturalistischen Schule bestand in der Auffassung, daß die Naturerscheinungen das sind, *was* die Mythen zu erklären suchen: während sie doch viel eher das sind, *mittels dessen* die Mythen Realitäten zu erklären suchen, die selbst nicht natürlicher, sondern logischer Ordnung sind.

Also liegt der Vorrang der Infrastruktur in folgendem: einmal gleicht der Mensch dem Spieler, der sich an den Tisch setzt und Karten aufnimmt, die er nicht erfunden hat, denn das Kartenspiel ist eine *Gegebenheit* der Geschichte und der Zivilisation. Zweitens resultiert jede Aufteilung der Karten aus einer zufälligen Verteilung unter die Spieler und vollzieht sich ohne ihr Wissen. Es gibt zugeteilte Karten, die hingenommen werden, die aber jede Gesellschaft, wie jeder Spieler, im Rahmen mehrerer Systeme interpretiert, die allgemein oder partikulär sein können: Regeln eines Spiels oder Regeln einer Taktik. Und man weiß, daß verschiedene Spieler mit

der gleichen »Karte« nicht die gleiche Partie spielen werden, obwohl sie, da auch sie den Regeln unterworfen sind, mit einer beliebigen »Karte« nicht jede beliebige Partie spielen können.

Um die beobachtete Häufigkeit gewisser soziologischer Lösungen zu erklären, die nicht von besonderen objektiven Bedingungen abhängen können, wird man sich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form berufen. Der Gegenstand der Widersprüche zählt weniger als die Tatsache, daß überhaupt Widersprüche existieren, und es bedürfte sehr großer Zufälle, damit die soziale Ordnung und die natürliche Ordnung sich von vornherein zu einer harmonischen Synthese fügten. Die Formen der Widersprüche sind aber viel weniger verschieden als ihre empirischen Inhalte. Man kann die Dürftigkeit des religiösen Denkens niemals genug betonen; sie erklärt, warum die Menschen so häufig auf die gleichen Mittel zurückgreifen, um Probleme zu lösen, deren konkrete Elemente sehr verschieden sein können, denen aber gemein ist, daß sie alle zu »Strukturen des Widerspruchs« gehören.

Bei den Murngin sieht man sehr wohl, wie das System der totemistischen Vorstellungen es gestattet, heterogene semantische Felder zu vereinigen, und zwar um den Preis von Widersprüchen, die das Ritual überwinden soll, indem es sie »ausspielt«: die Regenzeit verschlingt buchstäblich die trockene Jahreszeit wie die Männer die Frauen »in Besitz nehmen«, wie die Initiierten die Nicht-Initiierten »verschlingen«, wie die Hungersnot den Überfluß zerstört usw. Aber das Beispiel der Murngin steht nicht allein; auch für andere Gebiete der Welt haben wir bedeutsame Hinweise auf eine »Chiffrierung«, in totemistischen Ausdrücken: auf eine natürliche Situation. Ein Ojibwa-Spezialist, der sich über die in Nordamerika so häufige Vorstellung des Donners als Vogel Gedanken macht, bemerkt dazu:

Nach meteorologischen Beobachtungen beginnt die Durchschnittszahl der Tage, an denen man Donner hört, mit 1 im April und steigt bis 5 im Sommer (Juli), nimmt dann bis auf einen einzigen Tag im Oktober wieder ab. Wenn man nun den Kalender der Vogelzüge zu Rate zieht, stellt man fest, daß die Arten, die im Süden überwintern, im April zu erscheinen beginnen und spätestens im Oktober fast vollständig verschwinden ... So kann der »Vogelcharakter« der Donner-Vögel bis zu einem gewissen Grad aufgrund von Naturerscheinungen und ihrer Beobachtung rational erklärt werden. (Hallowell, S. 32)

Wenn man die im hawaiischen Pantheon häufigen Personifizierun-

gen von Naturerscheinungen interpretieren will, muß man, wie Warner es für Australien getan hat, auf meteorologische Angaben zurückgreifen. Es ist tatsächlich unmöglich, die Götter Kane-hekili (das Männliche in Form eines sanften Regens), Ka-poha-'ka'a (das Männliche [Himmel], das die Felsen versetzt), der mit Ka'uila-nuimakeha (das Männliche [Himmel] des heftigen Blitzes) identisch ist usw., genau zu unterscheiden und einzuordnen, wenn man sich nicht zuerst gewisse dazu gehörige Gegebenheiten zusammensucht:

Die Regenfälle, die Ende Januar plötzlich beginnen und sich im Februar und März fortsetzen . . . , zeigen folgende meteorologische Erscheinungen: zuerst niedrige und düstere Kumuluswolken über dem Meer und den hochgelegenen Gebieten, begleitet von vollständiger Windstille, die drückend und unheil verkündend ist; dann »trockene« Donnerschläge, die sich von nahem knallend und drohend oder wie eine ferne Kanonade anhören; es folgt sehr schnell ein milder und ruhiger Regen, der rasch zunimmt und in Platzregen übergeht; heftiger, hallender Donner begleitet ihn, der vor allem die hochgelegenen Gebiete heimsucht, die von Wolken und von Regenvorhängen verschleiert sind, dann langsam die Bergkämme entlang und um die Berge herumzieht, oft in Richtung Meer verschwindet, wo er in dumpfen Schlägen widerhallt, bevor er aus der entgegengesetzten Richtung zurückkommt, eine Erscheinung, die dadurch hervorgerufen wird, daß sich die Winde in kleinen Wirbeln bewegen. (Handy und Pukui, S. 118, Anm. 17)

Wenn sich die totemistischen Vorstellungen auf einen Code zurückführen lassen, der die Möglichkeit bietet, von einem System zu einem anderen überzugehen, ob dieses nun in Begriffen der Natur oder der Kultur formuliert ist, wird man sich vielleicht fragen, warum diese Vorstellungen von Handlungsvorschriften begleitet sind; auf den ersten Blick wenigstens sprengt der Totemismus oder was man dafür hält den Rahmen einer einfachen Sprache, er begnügt sich nicht damit, Regeln der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit zwischen Zeichen aufzustellen; er begründet eine Ethik, indem er Verhaltensweisen vorschreibt oder verbietet. Das zumindest scheint sich aus der so häufigen Verbindung der totemistischen Vorstellungen mit Speiseverboten einerseits und Vorschriften der Exogamie andererseits zu ergeben.

Darauf wäre zunächst zu antworten, daß diese vermutete Beziehung von einer *petitio principii* ausgeht. Wenn man übereingekommen ist, den Totemismus durch das gleichzeitige Vorhandensein von Tier-

oder Pflanzenbenennungen, Verboten, die die entsprechenden Arten betreffen, und Heiratsverboten zwischen Leuten, die denselben Namen tragen und demselben Verbot unterliegen, zu definieren, ist es klar, daß die Verbindung zwischen diesen Vorschriften ein Problem aufwirft. Aber wie schon seit langem bemerkt wurde, kann man jene Vorschrift auch ohne die anderen, oder zwei von ihnen ohne die dritte antreffen.

Das wird besonders deutlich bei den Speiseverboten, die eine umfangreiche und komplexe Gesamtheit bilden, in welcher die sogenannten totemistischen Verbote (d. h. diejenigen, die sich aus einer kollektiven Verwandtschaft mit einer natürlichen Art oder einer Klasse von Erscheinungen oder Gegenständen ergeben) nur einen Sonderfall darstellen. Der Ndembu-Zauberer, der vor allem ein Hellseher ist, darf das Fleisch des *Cephalophus* (Antilopenart) nicht essen, weil die Haut dieses Tieres unregelmäßig gefleckt ist, andernfalls liefe sein Vorherwissen Gefahr, sich auf Beliebiges zu wenden, anstatt sich auf die wichtigen Fragen zu konzentrieren. Dieselbe Überlegung verbietet ihm auch das Zebra, die Tiere mit dunklem Fell (die seinen Scharfsinn trüben könnten), eine Fischart mit spitzen Gräten (die seine Leber, das Organ des Ahnungsvermögens, verletzen könnten) und mehrere Sorten Spinat mit »glitschigen« Blättern, damit seine Kraft nicht nach außen flieht. (V. W. Turner 2, S. 47f.)

Während der Initiationsperiode darf der Luvale-Knabe nur gegen den Stamm folgender Bäume urinieren: *Pseudolachnostylis deckendti*, *Hymenocardia mollis*, *Afrormosia angolensis*, *Vangueriopsis lanciflora*, *Swartzia madagascariensis*, Harthölzer, die den eregierten Penis symbolisieren und deren Früchte an die Fruchtbarkeit und das Leben erinnern. Es ist ihm auch verboten, das Fleisch verschiedener Tiere zu verzehren: *Tilapia melanopleura*, ein Fisch mit rotem Bauch, wegen der Blutfarbe; *Sarcodaces* sp. und *Hydrocyon* sp. mit den spitzen Zähnen, die die Schmerzen nach der Beschneidung symbolisieren; *Clarias* sp., deren klebrige Haut an schwierige Vernarbungen erinnert; das spanische Pferd mit dem fleckigen Fell, Symbol der Lepra; der Hase mit seinen Schneidezähnen und die »beißende« Pfefferschote, die beide an die Leiden des Beschnittenen erinnern, usw. Die initiierten Mädchen müssen entsprechende Vorschriften einhalten. (C. M. N. White 1, 2)

Wir haben diese Verbote angeführt, weil sie spezialisiert, genau defi-

niert und mit Präzision rationalisiert sind; in der allgemeinen Kategorie der Speiseverbote kann man sie den totemistischen Verboten, von denen sie leicht zu unterscheiden sind, entgegensetzen. Bei den Fang in Gabon hat Tessmann jedoch eine große Anzahl von Verbotsfestgestellt, die nicht nur die extremen Typen, sondern Zwischenformen darstellen, was erklärlich macht, weshalb selbst bei den Vertretern der totemistischen Interpretationen die Existenz des Totemismus bei den Fang so heftig diskutiert werden konnte.

Die Verbote, die die Fang mit dem allgemeinen Ausdruck *beki* belegen, gelten je nachdem für Frauen oder Männer, Initiierte oder Nicht-Initiierte, Heranwachsende oder Erwachsene, Ehen, die ein Kind erwarten, oder solche, die es nicht tun. Sie liegen übrigens in sehr verschiedenen semantischen Feldern. Man darf nicht das Innere der Elefantenstoßzähne verzehren, weil es von weicher und bitterer Substanz ist; nicht den Elefantenrüssel, weil er die Gliedmaßen aufweichen könnte; nicht die Schafe und die Ziegen, weil zu befürchten ist, daß sich ihre Kurzatmigkeit übertragen könnte; den schwangeren Frauen ist das Eichhörnchen verboten, weil es die Geburt erschwert (vgl. oben, S. 77); die Maus ist besonders den jungen Mädchen verboten, weil sie frech ist und den Maniok stiehlt, während man ihn wäscht, und die jungen Mädchen gleichfalls »gestohlen« werden könnten; aber die Maus ist auch ganz allgemein verboten, weil sie in der Nähe der Wohnstätten haust und als Mitglied der Familie betrachtet wird . . . Gewisse Vögel werden entweder wegen ihres häßlichen Schreis oder wegen ihres Aussehens gemieden. Die Kinder dürfen keine Libellenlarven essen, weil sie sonst den Urin nicht halten könnten.

Die Hypothese einer diätetischen Erfahrung, die Tessmann in Betracht gezogen hat, ist neuerdings von Fischer in bezug auf die Ein geborenen von Ponapé wieder aufgenommen worden, die glauben, daß die Verletzung von Speisetabus physiologische Störungen mit sich bringt, die ihrer Beschreibung nach Allergic-Erscheinungen sehr ähnlich sind. Aber dieser Autor zeigt auch, daß selbst bei uns allergische Störungen oft einen psychosomatischen Ursprung haben: bei vielen Menschen kommen sie von der Verletzung eines Tabus psychologischer oder moralischer Art. Das dem Anschein nach natürliche Symptom ist also kulturell bedingt.

Bei den Fang, von denen wir nur einige, auf gut Glück der eindrucksvollen Liste Tessmanns entnommene Verbote zitiert haben,

handelt es sich eher um religiöse Analogien: Hörnertiere werden mit dem Mond in Verbindung gebracht; Schimpanse, Schwein, Pythonschlange usw. haben eine symbolische Rolle bei bestimmten Kulten. Daß die Verbote nicht von den spezifischen Merkmalen der Arten herrühren, sondern von dem Platz, der ihnen in einem oder mehreren Bedeutungssystemen zugewiesen ist, geht deutlich aus der Tatsache hervor, daß der Genuß des Perlhuhns den Initiierten des Weiberkultes Nkang verboten ist, während es bei den Männerkulten gerade umgekehrt ist: die Initiierten dürfen das Kulttier essen, die Novizen dagegen nicht. (Tessmann, S. 184-193)

Es gibt also Speiseverbote, die in ein System gefaßt und doch außer- oder para-totemistisch sind. Umgekehrt haben viele herkömmlicherweise für totemistisch gehaltene Systeme Verbote, die sich nicht auf die Ernährung beziehen. Das einzige Speiseverbot, das man bei den Bororo Mittelbrasiliens festgestellt hat, betrifft das Fleisch der Hirschtiere, das heißt nicht-totemistischer Arten; aber die Tiere oder die Pflanzen, die den Clans und Unter-Clans als Eponyme dienen, scheinen kein Gegenstand besonderer Verbote zu sein. Die Vorräte und Verbote, die mit der Clanzugehörigkeit verbunden sind, zeigen sich in einem anderen Bereich: dem der Techniken, der Rohstoffe und der Ornamente, da sich, besonders bei den Festen, jeder Clan von den anderen durch Federschmuck, Perlmutt und andere Substanzen unterscheidet, die nicht nur in ihrer Beschaffenheit, sondern auch der Form und der Art nach für jeden Clan streng festgelegt sind. (Lévi-Strauss 2, Kap. XXII)

Auch die nördlichen Tlingit, die an der Küste von Alaska leben, haben Clan-Wappen und -Embleme, die eifersüchtig gehütet werden. Aber die dargestellten und evozierten Tiere sind nicht Gegenstand irgendeines Verbotes, es sei denn in einer spöttischen Form: die Leute des Wolfs können den Wolf nicht aufziehen, die des Raben nicht ihren eponymen Vogel; und man sagt, die Mitglieder des Frosch-Clans hätten Angst vor Fröschen. (McClellan)

Bei den Zentralalgonkin, die keine Speiseverbote bezüglich der eponymen Tiere der Clans kennen, unterscheiden sich die Clans vor allem durch Körperbemalung, besondere Kleidung und eine für jeden Clan besondere zeremonielle Nahrung. Bei den Fox betreffen die Clan-Verbote niemals oder fast niemals die Nahrung; sie hängen von den verschiedensten Dingen ab: der Donner-Clan darf keine Zeichnungen auf die westliche Seite der Baumstämme machen und

sich nicht nackt waschen; dem Fisch-Clan ist es untersagt, Fischreusen anzulegen, und dem Clan des Bären, auf die Bäume zu steigen. Der Bison-Clan darf weder ein Huftier enthäuten noch zu sehen, wenn es stirbt; der Clan des Wolfs darf seine Mitglieder nicht beerdigen und keine Hunde schlagen; der Vogel-Clan darf den Vögeln nichts antun; das Tragen einer Feder im Haar ist dem Adler-Clan verboten. Die Mitglieder des »Häuptling«-Clans werden dazu angehalten, niemals von einem menschlichen Wesen schlecht zu sprechen, die des Biber-Clans dürfen niemals einen Flußlauf schwimmend überqueren, die des Clans vom weißen Wolf dürfen nicht schreien. (Michelson 2)

Selbst dort, wo die Speiseverbote am besten belegt sind, stellt man erstaunlicherweise fest, daß sie selten einen einheitlich verbreiteten Charakter aufweisen. In einem so fest umrissenen Gebiet wie der Halbinsel Kap York in Nordaustralien hat man etwa zehn benachbarte (rund 100 Stämme umfassende) Kulturen beschrieben und analysiert. Alle besitzen eine oder mehrere Formen des Totemismus: der Hälfte, der Sektion, des Clans oder der kultischen Gruppe; doch nur einige verbinden damit Speiseverbote. Bei den patrilinearen Kauralaig enthält der Clan-Totemismus Verbote. Bei den gleichfalls patrilinearen Yathaikeno ist das Gegenteil der Fall; bei ihnen sind nur die mütterlicherseits übertragenen Initiationstotems mit Verboden belegt. Die Koko Yao haben Totems der Hälfte, die mütterlicherseits übertragen werden und verboten sind, Clan-Totems, die väterlicherseits übertragen werden und erlaubt sind, und schließlich Initiations-Totems, die mütterlicherseits übertragen werden und verboten sind. Die Tjongandji haben nur patrilineare Clan-Totems, die keinem Verbot unterliegen. Die Okerkila teilen sich in zwei Gruppen, eine östliche und eine westliche, von denen die eine Verbote kennt, die andere nicht. Die Maithakudi hüten sich, die Clan-Totems zu verzehren, die bei ihnen matrilinear sind; obwohl die Laierdila patrilinear sind, gehorchen sie der gleichen Vorschrift. (Sharp) (Abb. 7)

Der Autor dieser Beobachtungen bemerkt dazu:

Das Verbot, die eßbaren Totems zu töten und zu essen, ist immer an die mütterlichen Kulte und an den sozialen Totemismus mütterlicherseits gebunden. Die Tabus sind variabler in bezug auf die kultischen Totems, die väterlicherseits übertragen werden, und man findet sie häufiger auf der Ebene der Hälfte-Totems als auf der der Clan-Totems. (Sharp, S. 70)

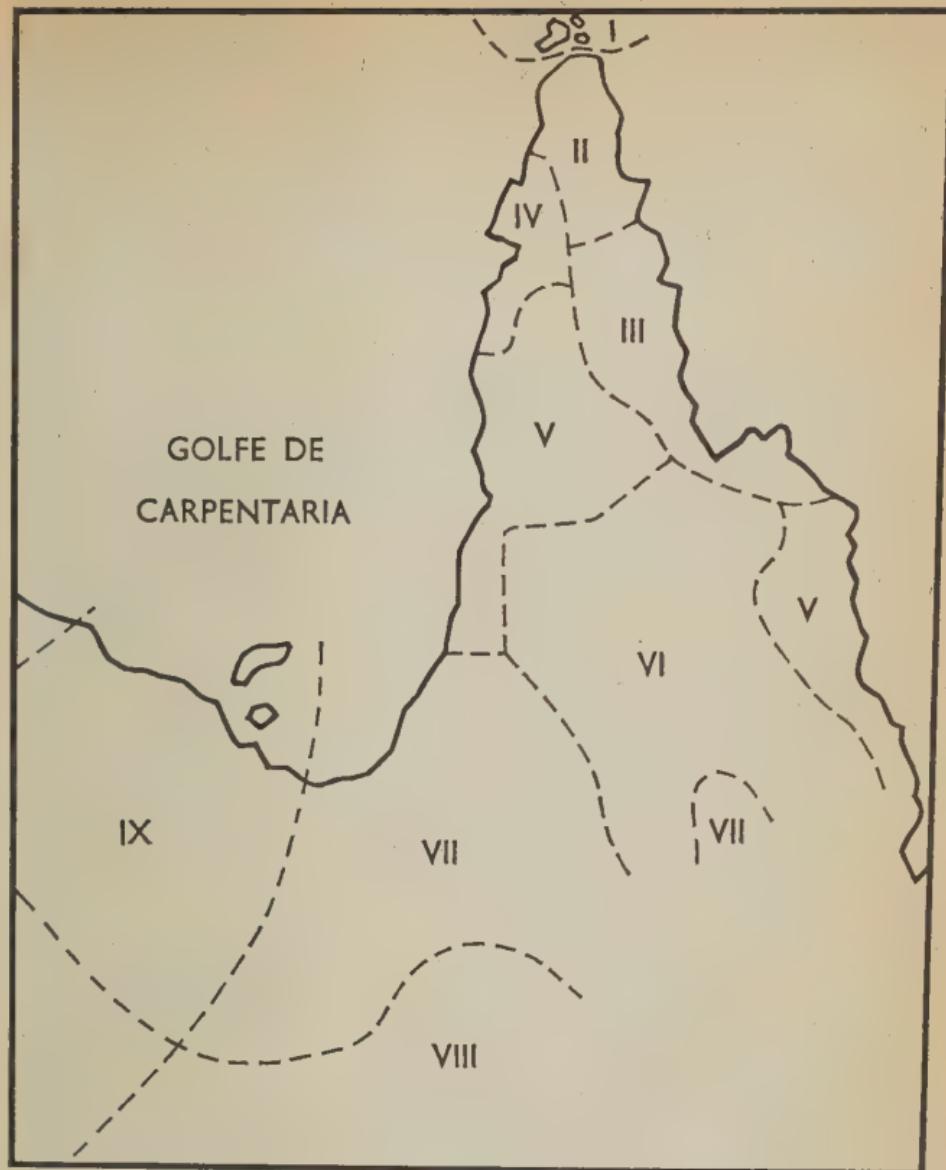


Abb. 7: Totemistische Organisationstypen auf der Halbinsel Kap York (nach Sharp) I. Typ Kauralaig. – II. Typ Yathaikeno. – III. Typ Koko Yao. – IV. Typ Tjongandji. – V. Typ Yir Yoront. – VI. Typ Olkol. – VII. Typ Okerkila. – VIII. Typ Maithakudi – IX. Typ Laierdila.

Für ein besonderes Gebiet findet man also eine von Elkin für den ganzen Kontinent festgestellte allgemeine Beziehung zwischen Speiseverbots und matrilinearen Institutionen bestätigt. Da die sozialen Institutionen das Werk der Menschen sind – ganz allgemein, aber besonders in Australien –, darf man sagen, daß zwischen dem Männlichen und dem Verbraucher, dem Weiblichen und dem verbrauchten Erzeugnis eine Verbindung besteht, auf die wir noch zurückkommen werden.

Schließlich kennt man Fälle, wo sich der Begriff des Speiseverbots, wenn man so sagen darf, umkehren läßt wie ein Handschuh: aus dem Verbot wird eine Verpflichtung; und diese betrifft nicht mich, sondern den anderen; betrifft letzten Endes nicht mehr das Totemtier, das als Nahrung angesehen wird, sondern die Nahrung dieser Nahrung. Diese bemerkenswerte Transformation ist bei einigen Gruppen der Chippewa-Indianer beobachtet worden, die das Totem zu töten und zu verzehren erlauben, nicht aber, es zu beleidigen. Wenn ein Eingeborener das eponyme Tier eines anderen verhöhnt oder beleidigt, benachrichtigt dieser seinen Clan, der dann ein Festmahl vorbereitet, das besonders aus der Nahrung des Totemtiers besteht: etwa aus wilden Beeren und Körnern, wenn das Tier ein Bär ist. Der Beleidiger wird feierlich eingeladen und gezwungen, sich, so sagen die Informanten, »bis zum Platzen« vollzustopfen, bis er die Macht des Totems anerkennt. (Ritzenthaler)

Aus solchen Tatsachen kann man zwei Schlußfolgerungen ziehen. In erster Linie erklärt sich der Unterschied zwischen erlaubten und verbotenen Arten weniger aus der vermuteten Schädlichkeit, die der verbotenen Art zugeschrieben wird, also einer ihm immanenten Eigenschaft physischer oder mystischer Ordnung, als vielmehr aus dem Bemühen, eine Unterscheidung zwischen »ausgeprägter« und »nicht-ausgeprägter« Art einzuführen. Bestimmte Arten zu verbieten, ist nur ein Mittel unter anderen, sie zu Bedeutungsträgern zu machen, und die praktische Vorschrift erscheint in einem logischen System, das, da es qualitativ ist, ebensogut mit Hilfe von Verhaltensweisen wie mit Hilfe von Bildern arbeiten kann, als Operator im Dienste der Bedeutung. Von diesem Gesichtspunkt aus könnten gewisse ältere Beobachtungen mehr Interesse zu verdienen scheinen, als man allgemein glaubte: es wurde behauptet, die soziale Organisation der Wakelbura aus Queensland in Ost-Australien bestehe aus vier Klassen, die zwar streng exogam, aber, wenn man so sagen

darf, »endo-kulinarisch« seien. Dieses Merkmal hatte bereits die Zweifel Durkheims geweckt, und Elkin betont, daß es auf einem einzigen und wenig glaubwürdigen Zeugnis beruhe. Doch vermerkt Elkin, daß es in der Aranda-Mythologie eine vergleichbare Situation gibt, da die totemistischen Ahnen sich ausschließlich mit »ihrer« Nahrung ernährten, während das heute umgekehrt ist: jede Totemgruppe ernährt sich von den anderen Totems und versagt sich die eigenen.

Diese Bemerkung Elkins ist wichtig, weil sie zeigt, daß die hypothetische Organisation der Wakelbura in Aranda-Institutionen umformbar ist, unter der einen Bedingung, daß alle Begriffe umgekehrt werden: bei den Aranda sind die Totems nicht relevant in bezug auf die Heirat, wohl aber in bezug auf die Ernährung: die totemistische Endogamie ist möglich, nicht aber die »Endoküche«; bei den Wakelbura, wo die »Endoküche« Vorschrift wäre, scheint die totemistische Endogamie Gegenstand eines besonders strengen Verbots gewesen zu sein. Es handelt sich zweifellos um einen schon lange ausgestorbenen Stamm, über den es nur widerspruchsvolle Informationen gibt (man vergleiche diesbezüglich die Interpretationen Frazers, Bd. I, S. 423, mit der Durkheims, S. 215 Anm. 2). Aber welche Interpretation man auch annimmt, es ist überraschend, daß die Symmetrie zu den Aranda-Institutionen bestehen bleibt: die Beziehung, die zwischen Heiratsvorschriften und Speisevorschriften vermutet wird, erscheint entweder nur supplementär oder nur komplementär. Das Beispiel der weiblichen oder männlichen Fang-Kulte hat uns nun gezeigt, daß man »das gleiche sagen kann« mittels formal identischer Vorschriften, bei denen lediglich der Inhalt umgekehrt ist. Wo in den australischen Gesellschaften die »ausgeprägten« Speisen nicht sehr zahlreich sind, und selbst dort, wo sie sich auf eine einzige Art reduzieren, wie es häufig vorkommt, bietet das Verbot die ergiebigste differentielle Methode; wenn aber die Zahl der »ausgeprägten« Speisen sich erhöht (eine, wie wir auf S. 106 gesehen haben, häufige Erscheinung bei jenen Stämmen des Nordens, die außer dem eigenen Totem auch die der Mutter, des Vaters und der Mutter der Mutter respektieren), begreift man sehr wohl, daß die unterscheidenden Merkmale sich umkehren, ohne daß sich deshalb der Geist der Institutionen wandelte, und daß, wie in der Photographic, das »Positiv« besser lesbar ist als das »Negativ«, obwohl es die gleiche Information trägt.

Speiseverbote und Speisevorschriften erscheinen also als theoretisch gleichwertige Mittel, um in einem logischen System, dessen Elemente ganz oder teilweise aus verzehrbbaren Dingen bestehen, »die Bedeutung zu bezeichnen«. Aber diese Systeme können selbst verschiedener Art sein, was uns zu einer zweiten Schlußfolgerung führt. Nichts bei den Buschmännern Südafrikas erinnert an den Totemismus, obwohl sie strenge und komplizierte Speiseverbote beobachten, denn bei ihnen funktioniert das System auf einer anderen Ebene.

Jedes mit dem Bogen erlegte Wild ist so lange verboten, *socha*, bis der Häuptling ein Stück davon gegessen hat. Das Verbot betrifft nicht die Leber, die die Jäger an Ort und Stelle essen, die aber unter allen Umständen für die Frauen *socha* bleibt. Zusätzlich zu diesen allgemeinen Vorschriften bestehen für gewisse funktionelle oder soziale Kategorien dauernde *socha*. So darf die Frau des Jägers nur das Fleisch und das Subkutanfett des Hinterteils, die Eingeweide und die Pfoten essen. Diese Stücke bilden die den Frauen und Kindern vorbehaltene Portion. Die Jünglinge dürfen die Bauchteile, die Nieren, die Geschlechtsorgane und die Euter essen, der Jäger die Schulter und die Rippen von der einen Hälfte des Tieres. Der Anteil des Häuptlings besteht aus einer dicken Scheibe von jedem Viertel und von jedem Filet und aus einem Kotelett von jeder Seite. (Fourie)

Auf den ersten Blick kann man sich kein System vorstellen, das weiter von einem System »totemistischer« Verbote entfernt wäre. Und dennoch ist es möglich, durch eine ganz einfache Transformation vom einen zum anderen zu gelangen: man braucht nur eine Ethno-Zoologie durch eine Ethno-Anatomie zu ersetzen. Der Totemismus schafft eine logische Äquivalenz zwischen einer Gesellschaft natürlicher Arten und einer Welt sozialer Gruppen; die Buschmänner kennen die gleiche formale Äquivalenz, jedoch zwischen den konstitutiven Teilen eines individuellen Organismus und den funktionellen Klassen der Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, die selbst als Organismus angesehen wird. In jedem Fall sind die natürliche Zerlegung und die soziale Zerlegung homolog; und die Wahl einer Zerlegung in der einen Ordnung impliziert eine entsprechende Zerlegung in der anderen, zumindest als privilegierte Form.*

* Tatsächlich praktizieren auch die sogenannten totemistischen Gesellschaften die anatomische Zerlegung, aber sie benutzen sie, um sekundäre Unterscheidungen vorzunehmen: nämlich die der Untergruppen innerhalb der Gruppen, oder der Individuen innerhalb der

Das nächste Kapitel wird sich ausschließlich damit beschäftigen, die empirisch beobachtbaren Beziehungen zwischen Endogamie und Exogamie auf die gleiche Weise, d. h. als Ergebnis einer Transformation innerhalb einer Gruppe zu interpretieren. Hier wollen wir uns damit begnügen, den Zusammenhang dieses Problems mit dem soeben behandelten herzustellen.

Zwischen den Heiratsregeln und den Speiseverboten besteht zunächst eine tatsächliche Verbindung. Sowohl bei den Tikopia Ozeaniens wie bei den Nuer in Afrika vermeidet es der Ehemann, die Pflanzen und Tiere zu verzehren, die seiner Frau verboten sind, und zwar deshalb, weil die aufgenommene Nahrung zur Bildung des Spermas beiträgt: wenn der Mann anders handelte, würde er beim Coitus die verbotene Nahrung in den Körper seiner Frau einführen (Firth 1, S. 319 f.; Evans-Pritchard 2, S. 86) Im Lichte der vorhergehenden Beobachtungen ist es bemerkenswert, daß die Fang genau den umgekehrten Gedankengang haben: einer der zahlreichen Gründe, die zur Stützung des Verbots herangezogen werden, das sich auf das Innere der Stoßzähne des Elefanten bezieht, ist der, daß der Penis ebenso schlapp werden könnte wie das Zahnfleisch des Dickhäters (das, wie es scheint, besonders wabbelig ist). Aus Rücksicht auf den Ehemann beachtet auch eine Frau dieses Verbot, da von ihr beim Coitus ein schwächernder Einfluß auf den Mann übergehen könnte. (Tessmann, Bd. II, S. 192)

Diese Vergleiche illustrieren anhand von Sonderfällen die tiefreichende Analogie, die das menschliche Denken überall in der Welt zwischen dem Akt der Kopulation und dem des Essens gesehen zu haben scheint, und zwar in solchem Maße, daß eine große Anzahl von Sprachen beide mit dem gleichen Wort belegt.* Im Yoruba wird »essen« und »heiraten« durch ein einziges Verbum ausgedrückt, das den allgemeinen Sinn von »gewinnen, erwerben« hat, ein dem französischen entsprechender Gebrauch, wo das Verb »consommer« so-

Gruppe. Es besteht also keine Unvereinbarkeit zwischen den beiden Zerlegungen; vielmehr muß ihr jeweiliger Platz in einer logischen Hierarchie als signifikativ angesehen werden. Darauf kommen wir später zurück, vgl. S. 204. Wenn, wie es G. Dieterlen (6) zeigt, die Dogon eine Beziehung herstellen zwischen ihren Totems und den Körperteilen eines als heilig verehrten Ahnen, so geschieht das dadurch, daß sie ein Klassifikationssystem anwenden, das innerhalb des Stammesbereichs Geltung hat. Infolgedessen sind die totemistischen Gruppierungen innerhalb jedes Stammes, die den Körperteilen entsprechend bezeichnet sind, tatsächlich schon Einheiten zweiten Grades.

* Für ein besonders aufschlußreiches Beispiel aus Südamerika vgl. Henry, S. 146.

wohl für die Heirat wie für die Mahlzeit verwendet wird. In der Sprache der Koko Yao der Halbinsel Kap York hat das Wort *kuta kuta* die doppelte Bedeutung von Inzest und Kannibalismus, welche die hyperbolischen Formen der sexuellen Vereinigung und der Nahrungsaufnahme sind; aus dem gleichen Grunde wird auf Ponapé der Verzehr des Toteins und der Inzest auf dieselbe Art ausgedrückt; und bei den Mashona und Matabele in Afrika hat das Wort Totem auch die Bedeutung »Vulva der Schwester«, was eine indirekte Bestätigung der Gleichwertigkeit von Begattung und Essen ist.

Wenn das Verzehren des Totems eine Form von Kannibalismus ist, wird es begreiflich, daß der wirkliche und symbolische Kannibalismus die Sühne sein kann, die man denen vorbehält, die, willentlich oder nicht, das Verbot übertreten: so auf Samoa das symbolische Kochen des Schuldigen in einem Ofen. Aber die Gleichwertigkeit bestätigt sich von neuem in dem vergleichbaren Brauch bei den Wotjobaluk Australiens, die innerhalb der totemistischen Gruppe tatsächlich den Menschen essen, der das Verbrechen begangen hat, eine durch das Gesetz der Exogamie verbotene Frau zu entführen. Statt die Beispiele so weit herzuholen oder andere exotische Riten anzuführen, kann man auch Tertullian zitieren:

»Die Gefräßigkeit ist das Tor zur Unreinheit« (*De Ieiune*, I), und den Heiligen Johannes Chrysostomus: »Das Fasten ist der Beginn der Keuschheit« (*Homilia in Epistolam II ad Thessalonicenses*).

Vergleiche dieser Art ließen sich beliebig häufen. Die von uns zitierten Beispiele zeigen, wie vergeblich es ist, eine Prioritätsbeziehung zwischen den Speiseverboten und den Vorschriften der Exogamie festlegen zu wollen. Die Verbindung zwischen beiden ist nicht kausal, sondern metaphorisch. Sexuelle Beziehung und Nahrungsbeziehung werden unmittelbar als ähnliche gedacht, auch heute noch: um sich davon zu überzeugen, braucht man sich nur an Argot-Ausdrücke zu erinnern wie etwa »faire frire« oder »passer à la casserole« usw. Aber welches ist der Grund für diese Tatsache und für ihre Universalität? Auch hier bedingt der Gewinn auf logischer Ebene einen Verlust auf semantischer: der »kleinste« gemeinsame Nenner für die Vereinigung der Geschlechter und die von Essendem und Geessenem ist, daß beide eine *Verbindung durch Komplementarität* eingehen:

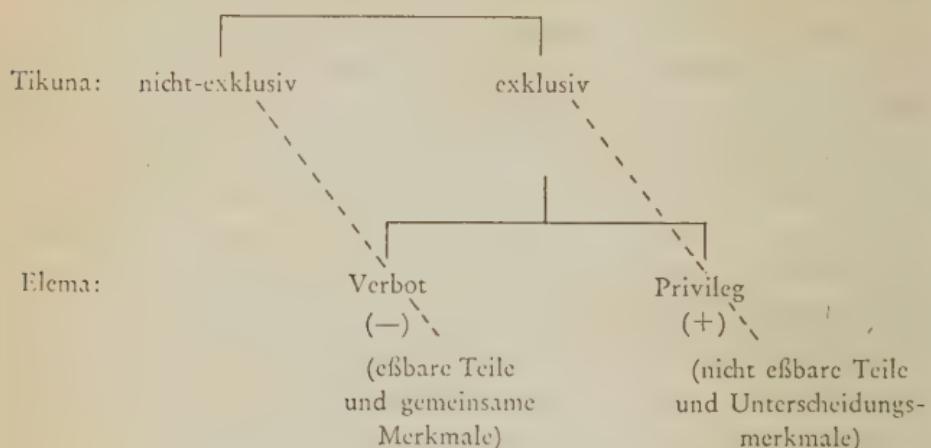
Was sich nicht bewegen kann, dient den Wesen, die sich fortbewegen können, als Nahrung; die Tiere ohne Reißzahn dienen den Tieren mit Reiß-

zahn als Nahrung, die ohne Greifwerkzeuge denen mit Greifwerkzeugen, und der Zaghafte wird vom Mutigen gefressen. (The Laws of Manu, V, 30)

Wenn auch in der uns vertrautesten und ohne Zweifel in der Welt verbreitetsten Äquivalenz das männliche Wesen als Esser, das weibliche als das Gegessene erscheint, darf man doch nicht vergessen, daß auf metaphysischer Ebene oft die umgekehrte Formel in dem Thema der *vagina dentata* gegeben ist, die auf signifikante Weise in Begriffen der Ernährung, d. h. in direktem Stil, »kodifiziert« ist (und damit jenes Gesetz des mythischen Denkens bestätigt, daß die Transformation einer Metapher in einer Metonymie endet). Es ist übrigens möglich, daß das Thema der *vagina dentata* einer nicht mehr umgekehrten, sondern direkten Perspektive in der Sexualphilosophie des Fernen Ostens entspricht, wo, wie die Arbeiten von van Gulik (1, 2) darlegen, die Liebeskunst für den Mann im wesentlichen darin besteht, zu vermeiden, daß seine Lebenskraft von der Frau aufgesogen wird, und diese Gefahr zu seinem Vorteil zu wenden.

Diese logische Unterordnung der Ähnlichkeit unter den Kontrast wird durch die komplexen Haltungen, die einige sogenannte totemistische Völker gegenüber den Körperteilen der eponymen Tiere einnehmen, anschaulich gemacht. Die Tikuna vom Oberlauf des Solimões, die eine »hypertotemistische« Exogamie haben (die Mitglieder des Tukan-Clans können weder untereinander noch das Mitglied eines Clans heiraten, der einen Vogelnamen trägt, usw.) verzehren zwanglos das eponyme Tier, aber sie achten und schützen einen geheiligen Teil von ihm und verwenden andere Teile als unterscheidenden Schmuck. (Alviano) Das Totemtier wird also in einen eßbaren Teil, einen zu achtsamen Teil und einen sinnbildlichen Teil zerlegt. Die Elema aus Süd-Neuguinea halten ihren Totems gegenüber ein sehr strenges Speiseverbot ein, aber jeder Clan besitzt ein Privileg, das ausschließlich für die Schmuckverwendung des Schnabels, der Schwanzfedern usw. gilt. (Frazer, Bd. II, S. 41) In beiden Fällen besteht also ein Gegensatz zwischen eßbaren Teilen und nicht eßbaren Teilen, der dem zwischen den Kategorien des *Nahrungsmittels* und des *Sinnbilds* entspricht. Bei den Elema wird dieser Gegensatz durch eine doppelte Exklusivität, eine negative oder eine positive, hervorgehoben: gegenüber der totemistischen Art enthält sich jeder Clan des Fleisches, behält jedoch die Teile, die die charakteristischen Merkmale anzeigen. Auch die Tikuna sind in bezug auf

die distinktiven Teile exklusiv, aber gegenüber dem Fleisch (durch das spezifisch unterschiedene, aber eßbare Tiere einander als Nahrung ähneln) nehmen sie eine gemeinsame Haltung ein. Die Gruppe der Verhaltensweisen kann auf folgende Art dargestellt werden:



Der Pelz, die Federn, der Schnabel, die Zähne können *von mir* sein, weil sie das sind, wodurch sich das eponyme Tier von mir unterscheidet: diesen Unterschied übernimmt der Mensch als Sinnbild, um seine symbolische Beziehung zum Tier zu bekräftigen; während die eßbaren, also assimilierbaren Teile das Indiz einer realen Konstanzialität sind, die zu leugnen jedoch, anders als man es sich vorstellt, das eigentliche Ziel des Verbots ist. Die Ethnologen haben den Irrtum begangen, nur den zweiten Aspekt zu berücksichtigen, was sie dazu geführt hat, die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Tier als eindeutig, in Form der Identität, Affinität oder Partizipation, zu begreifen. In Wirklichkeit sind die Dinge unendlich komplexer: zwischen Kultur und Natur handelt es sich um einen Tausch von Ähnlichkeiten gegen Unterschiede, die bald zwischen den Tieren, bald zwischen den Menschen und bald zwischen Tieren und Menschen bestehen.

Die Unterschiede zwischen den Tieren, die der Mensch in der Natur findet und der Kultur zusprechen kann (sei es, indem er sie in Form von Gegensätzen und Kontrasten beschreibt, sie also begrifflich faßt, sei es, indem er die konkreten, aber nicht verderblichen Teile herauslässt: Federn, Schnäbel, Zähne – was ebenfalls eine »Abstraktion«

darstellt), werden von einzelnen Menschengruppen als Sinnbilder übernommen, zum Zweck der Entstellung ihrer eigenen Ähnlichkeiten. Und diese selben Tiere werden von denselben Menschengruppen als Nahrungsmittel abgelehnt; anders ausgedrückt: die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier, die sich daraus ergibt, daß der Mensch die Möglichkeit hat, sich das Fleisch des Tieres einzuverleiben, wird geleugnet, aber nur insoweit, als man wahrnimmt, daß die gegenteilige Entscheidung eine Anerkennung ihrer gemeinsamen Natur durch die Menschen einschließen würde. Also darf das Fleisch einer beliebigen Tierart nicht durch eine beliebige Gruppe von Menschen assimilierbar sein.

Es ist aber klar, daß sich der zweite Schritt als eine mögliche, doch nicht notwendige Folge vom ersten ableitet: die Speiseverbote begleiten nicht immer die totemistischen Klassifikationen, und sie sind ihnen logisch untergeordnet. Sie stellen also kein getrenntes Problem dar. Wenn die Menschen mittels der Speiseverbote ihrer Menschlichkeit eine wirkliche animalische Natur absprechen, so deshalb, weil sie die symbolischen Eigenschaften, mit deren Hilfe sie die Tiere voneinander unterscheiden (und die ihnen ein natürliches Modell der Differenzierung liefern), übernehmen müssen, um sich voneinander zu unterscheiden.

Kapitel IV

Totem und Kaste

Der Austausch der Frauen und der Austausch der Nahrung sind Mittel, die gegenseitige Durchdringung der sozialen Gruppen zu gewährleisten oder diese Durchdringung offenkundig zu machen. Da es sich um Verfahren desselben Typs handelt (die übrigens allgemein als zwei Aspekte desselben Verfahrens aufgefaßt werden), ist es verständlich, daß sie je nachdem entweder gleichzeitig vorhanden sein und ihre Wirkungen (beide im Bereich des Realen, oder das eine im Bereich des Realen und das andere im Bereich des Symbolischen) kumulieren können oder daß sie abwechselnd vorhanden sind, wobei dann nur ein Verfahren die Gesamtlast der Funktion trägt oder die Last, diese auf symbolische Weise darzustellen, wenn sie auf andere Weise erfüllt wird, wie das auch geschehen kann, wenn keines der beiden Verfahren vorhanden ist.

Wenn man bei einem Volk die Exogamie zusammen mit dem Totemismus antrifft, so deshalb, weil dieses Volk es für gut befunden hat, den vom Totemismus bereits hergestellten sozialen Zusammenhang zu verstärken, indem es ihm noch ein weiteres System hinzufügt, das ihm durch den Faktor der physischen und sozialen Verwandtschaft ähnelt und sich durch die Eliminierung der kosmischen Verwandtschaft von ihm unterscheidet, ohne ihm entgegenzustehen. Diese Rolle kann die Exogamie auch in allgemeinen Gesellschaften spielen, die auf anderen Grundlagen als der des Totemismus errichtet sind; auch trifft die geographische Verteilung der beiden Institutionen nur an wenigen Punkten der Erde zusammen. (Van Gennep, S. 351 f.)

Doch weiß man, daß die Exogamie niemals vollständig fehlt, denn da die Fortpflanzung der Gruppe unweigerlich über die Frauen erfolgt, entspricht nur dem matrimonialen Tausch immer ein realer Inhalt, selbst wenn die besondere Art und Weise, in der jede Gesellschaft ihn organisiert oder seinen Mechanismus begreift, die Möglichkeit bietet, ihn bald mehr, bald weniger mit symbolischem Inhalt zu füllen. Beim Nahrungstausch ist das anders: die Aranda-Frauen bekommen wirklich Kinder, und die Aranda-Männer begnügen sich mit der Vorstellung, daß ihre Riten die Vermehrung der totemistischen Arten bewirken. Im einen Fall handelt es sich also zunächst

um eine Art der Tätigkeit, selbst wenn sie mittels einer konventionellen Sprache beschrieben wird, die ihr ihrerseits einen Zwang auferlegt; im anderen Fall handelt es sich nur um eine Redewendung.

Wie dem auch sei, besonders die Kumulierungsbeispiele haben die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, weil die Wiederholung desselben Schemas auf zwei verschiedenen Ebenen ihm mehr Festigkeit gab und es einfacher erscheinen ließ. Vor allem diese Gründe haben dazu geführt, den Totemismus durch den Parallelismus von Speiseverboten und Exogamievorschriften zu definieren und aus dieser Supplementarität der Gebräuche ein privilegiertes Phänomen zu machen. Dennoch gibt es Fälle, wo die Beziehung nicht supplementär, sondern komplementär ist, wo also die matrimonialen Gebräuche und die Ernährungsgebräuche in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen. Auch diese Form gehört sichtlich zur selben Gruppe. Und nur auf der Ebene der Gruppe, nicht auf der Ebene dieser oder jener willkürlich isolierten Transformation können die Wissenschaften vom Menschen ihren Gegenstand finden.

In einem früheren Kapitel haben wir einen Botaniker zitiert, der die äußerste Reinheit der Saatsorten in der Landwirtschaft der sogenannten primitiven Völker, besonders der Indianer Guatamas, bezeugte. Nun ist aber aus anderen Quellen bekannt, daß man in diesem Gebiet geradezu einen Schrecken vor dem Tausch landwirtschaftlicher Erzeugnisse hat: ein verpflanzter Setzling kann den Geist der Pflanze mit sich nehmen, so daß sie aus ihrem Ursprungsgebiet verschwindet. Man kann also durchaus Frauen austauschen und es doch ablehnen, Samenkörner auszutauschen. Das kommt in Melanesien häufig vor.

Die Inselbewohner von Dobu im Südosten Neuguineas sind in matrilineare Linien, *susu*, unterteilt. Ehemann und Ehefrau, die notwendig aus verschiedenen *susu* stammen, bringen beide Yams-Samen mit, die sie in getrennten Gärten anpflanzen und die niemals vermischt werden. Wer kein Saatgut besitzt, hat keinerlei Chance: eine Frau ohne Saatgut könnte sich nicht verheiraten, sie wäre zur Fischerin, Diebin oder Bettlerin verdammt; andererseits würde die Saat, die nicht vom *susu* käme, nicht wachsen, denn der Ackerbau ist nur dank der vom Onkel mütterlicherseits ererbten Magie möglich: es ist das Ritual, das den Yams wachsen läßt.

Diese Vorkehrungen und Skrupel beruhen auf dem Glauben, daß die

Yams-Pflanzen Personen sind: »Sie haben Kinder wie die Frauen . . .« Nachts gehen sie spazieren, man wartet auf ihre Rückkehr, um zu ernten. Daher die Vorschrift, sie nicht zu früh am Morgen auszureißen: die Yams-Pflanzen könnten noch nicht zurückgekehrt sein. Daher auch die Überzeugung, der erfolgreiche Bauer sei ein Magier, der die Yams-Pflanzen seiner Nachbarn dazu veranlaßt habe, umzuziehen und sich in seinem Garten niederzulassen. Der Mann, der eine gute Ernte erzielt, wird als erfolgreicher Dieb angesehen. (Fortune 2)

Überzeugungen gleicher Art hat es sogar in Frankreich bis in die neueste Zeit gegeben: im Mittelalter wurde »die Hexe, die das Getreide beschmutzte und beschädigte und die durch das Rezitieren des Psalms *Super aspidem ambulabis* die Felder ihrer Körner beraubte, um augenblicklich ihren Speicher mit diesem guten Getreide zu füllen«, mit dem Tode bestraft. Und vor nicht allzulanger Zeit sicherte in Cubjac im Perigord eine magische Anrufung demjenigen, der sie aussprach, einen guten Vorrat an Rüben: »Mögen die unserer Nachbarn dick sein wie Hirsekörner . . ., die unserer Verwandten wie Getreidekörner und die unseren wie der Kopf des Ochsen Fauvel!« (Rocal, S. 164 f.)

Abgesehen von einer sehr geringen Exogamie, die aus verbotenen Verwandtschaftsgraden resultiert, hielten die europäischen bäuerlichen Gesellschaften eine strenge lokale Endogamie ein. Es ist bezeichnend, daß in Dobu eine hochempfindliche Endo-Agrikultur als symbolische Kompensation einer mit Widerwillen, wenn nicht gar mit Entsetzen praktizierten Linien- und Dorf-Exogamie erscheinen kann: trotz einer allgemein gesicherten Endogamie auf lokaler Ebene – die vier bis zwanzig Nachbardörfer umfaßt – scheint selbst die Einheirat in ein nahes Dorf einen Mann Mördern und Zauberern auszusetzen, und dieser sieht seine Frau immer als eine mächtige Magierin an, die bereit ist, ihn mit Jugendfreunden zu betrügen und ihn und die Seinen zu vernichten. (Fortune 2) Bei einem solchen Fall verstärkt die Endo-Agrikultur eine latente Tendenz zur Endogamie, wofern sie nicht schon die Feindseligkeit gegenüber den Vorschriften einer mit Widerwillen eingehaltenen, unsicheren Exogamie symbolisch zum Ausdruck bringt. Die Situation ist umgekehrt symmetrisch zu der, die in Australien dort vorherrscht, wo sich in den patriarchalen Gesellschaften (wo die Speiseverbote elastisch sind und vorzugsweise im Rahmen der Hälften formuliert werden, d. h. auf einer

bereits abstrakten Ebene, die sich zu einer binären Kodierung nach Gegensatzpaaren eignet) die Speiseverbote und exogamen Vorschriften gegenseitig und, wie wir gesehen haben, auf symbolischere und ausgesprochen begriffliche Art und Weise verstärken; wörtlicher und konkreter in den matrilinearen Gesellschaften (wo die Verbote streng sind und im Rahmen der Clans ausgedrückt werden, bei denen man oft Zweifel hegen kann, ob sie zu systematischen Gesamtzusammenhängen gehören, in Anbetracht der historischen und demographischen Faktoren, die bei ihrer Entstehung eine entscheidende Rolle gespielt haben müssen).

Neben diesen Fällen eines positiven oder negativen Parallelismus gibt es noch andere, bei denen die Reziprozität der sozialen Gruppen nur auf einer Ebene zum Ausdruck kommt. Die Heiratsregeln der Omaha sind auf ganz andere Weise formalisiert als die der Aranda: während bei den letzteren die Klasse des Ehepartners genau festgelegt ist, sind hier alle Clans erlaubt, die nicht ausdrücklich verboten sind. Auf dem Gebiet der Ernährung indessen haben die Omaha-Riten, die denen der Intichiuma (vgl. unten, S. 261 f.) sehr ähnlich sind: der geheilige Mais wird der Aufsicht einiger Clans anvertraut, die ihn jährlich an die anderen verteilen, damit diese ihr Saatgut auffrischen. (Fletcher und La Flesche) Die totemistischen Clans der Nandi in Uganda sind nicht exogam; aber diese »Nicht-Funktionalität« auf der Ebene des matrimonialen Tausches wird durch eine außerordentliche Entwicklung der Clanverbote kompensiert, und zwar nicht nur im Bereich der Ernährung, sondern auch in dem der technischen und wirtschaftlichen Tätigkeit, der Bekleidung und der Heiratshindernisse, die sich aus diesem oder jenem Detail der persönlichen Geschichte des verbotenen Partners ergeben. (Hollis) Es ist unmöglich, aus diesen Unterschieden ein System abzuleiten; die anerkannten Abweichungen zwischen den Gruppen scheinen eher eine Folge der Neigung zu sein, alle statistischen Schwankungen zu akzeptieren, was in anderer Form und in einem anderen Bereich auch die Methode ist, die von den sogenannten Crow-Omaha-Systemen und den heutigen westlichen Gesellschaften angewandt wird, um das allgemeine Gleichgewicht des matrimonialen Tausches zu gewährleisten.*

Dieses Auftauchen von Gliederungsmethoden, die komplexer sind

* Radcliffe-Brown (3, S. 32 f.) behandelt das Verwandtschaftssystem der Nandi wie ein Omaha-System, ob zu Recht oder zu Unrecht, mag dahingestellt bleiben.

als die, die sich nur aus den Exogamievorschriften oder den Speisevorschriften oder auch aus beiden zusammen ergeben, ist besonders bei den Baganda verblüffend (die den Nandi nähestehen), weil sie alle Formen akkumuliert zu haben scheinen. Die Baganda waren in ungefähr 40 Clans, *kika*, eingeteilt, deren jeder ein gemeinsames Totem, *miziro*, hatte, dessen Verzehr aufgrund einer Vorschrift der Nahrungsmittelverteilung verboten war: indem sich jeder Clan der totemistischen Nahrung enthält, stellt er sie den anderen Clans in größerer Menge zur Verfügung; das ist das bescheidene Gegenstück zu dem australischen Anspruch, daß jeder Clan die Macht hat, die totemistische Nahrung zu vermehren, ebenfalls unter der Bedingung, daß er sich ihrer enthält.

Wie in Australien zeichnet sich jeder Clan durch die Bindung an eine Örtlichkeit aus, die bei den Baganda im allgemeinen ein Hügel ist. Schließlich tritt zu dem Haupttotem noch ein zweites Totem, *kabiro*, hinzu. Jeder Baganda-Clan definiert sich also durch zwei Totems, Speiseverbote und ein territoriales Gebiet. Dazu kommen noch Vorechte, wie die Wählbarkeit der Mitglieder zur Königsherrschaft oder anderen Würden, die Lieferung der königlichen Gattinnen, die Fertigung oder Bewachung der Sinnbilder oder der königlichen Gebrauchsgegenstände, rituelle Verpflichtungen wie die Lieferung bestimmter Nahrungsmittel an andere Clans; technische Spezialisierungen: nur der Pilz-Clan stellt Bast her, die Schmiede stammen alle aus dem Clan der schwanzlosen Kuh, usw.; schließlich gewisse Verbote (die Frauen des Clans können kein männliches Kind königlichen Blutes zeugen) und das Tragen bestimmter Eigennamen. (Roscoe)

In Fällen dieser Art weiß man nicht mehr genau, mit welchem Typus von Gesellschaft man es zu tun hat; unstreitig sind die totemistischen Clans der Baganda zugleich auch funktionelle Kasten. Auf den ersten Blick jedoch scheint nichts gegensätzlicher zu sein als diese beiden institutionellen Formen. Es ist uns zur Gewohnheit geworden, die totemistischen Gruppen mit den »primitivsten« Zivilisationen in Verbindung zu bringen, während wir die Kasten als ein Faktum sehr entwickelter Gesellschaften betrachten, die zuweilen sogar die Schrift kennen. Schließlich verbindet eine gediegene Tradition die totemistischen Institutionen mit den strengsten Formen der Exogamie;

wenn man aber einen Ethnologen aufforderte, den Begriff der Kaste zu definieren, so würde er mit ziemlicher Sicherheit zunächst auf die Regel der Endogamie verweisen.

Man könnte sich also darüber wundern, daß die ältesten Erforscher der australischen Gesellschaften etwa zwischen 1830 und 1850 oft das Wort »Kaste« verwendet haben, um die matrimonialen Klassen zu bezeichnen, deren Funktion sie indessen ungefähr ahnten. (Thomas, S. 34 f.) Man sollte diese Intuitionen, die die Frische und Lebendigkeit einer noch intakten Wirklichkeit und einer von theoretischen Spekulationen unverdorbenen Sicht bewahren, nicht verachten. Auch ohne daß man tiefer in das Problem eindringt, sieht man deutlich, daß zwischen den australischen Stämmen und den Kastengesellschaften gewisse Analogien bestehen: jede Gruppe übt dort eine spezialisierte Funktion aus, die für das Kollektiv in seiner Gesamtheit unerlässlich ist und die den anderen Gruppen zugeschriebenen Funktionen ergänzt.

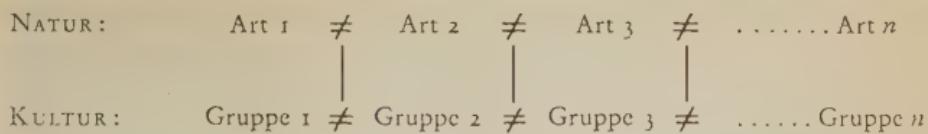
Besonders deutlich ist dies bei den Stämmen, deren Clans oder Hälften durch eine Vorschrift der Gegenseitigkeit miteinander verbunden sind. Bei den Kaitish und den Unmatjera, zwei nördlichen Nachbarn der Aranda, muß ein Individuum, das wilde Samenkörner im Gebiet der Totemgruppe sammelt, deren Eponym diese Samenkörner sind, vom Häuptling die Genehmigung einholen, sie verbrauchen zu dürfen. Jede totemistische Gruppe muß den anderen Gruppen die Pflanze oder das Tier verschaffen, dessen »Produktion« ihr besonders anvertraut ist. So darf ein einzelner Jäger des Emu-Clans dieses Tier nicht antasten. Wenn er aber in Begleitung ist, hat er das Recht, wenn nicht sogar die Pflicht, es zu töten und den Jägern der anderen Clans anzubieten. Umgekehrt darf ein einzelner Jäger des Wasser-Clans trinken, wenn er durstig ist, aber in Gesellschaft muß er das Wasser von einem Mitglied der Hälfte angeboten bekommen, die mit der seinen alterniert, vorzugsweise von einem Schwager. (Spencer und Gillen, S. 159 f.) Bei den Warramunga ist jede Totemgruppe für die Mehrung einer bestimmten Pflanzen- oder Tierart verantwortlich und dafür, daß die anderen Gruppen sie bekommen: »Die Mitglieder einer Hälfte . . . übernehmen die Zeremonien der anderen Hälfte, die darauf abzielen, ihre eigene Verpflegung zu mehren.« So wohl bei den Walpari wie bei den Warramunga werden die sekundären totemistischen Verbote (die das mütterliche Totem betreffen) aufgehoben, wenn man die fragliche Nahrung durch die Vermittlung

eines Mannes der anderen Hälfte bekommt. Allgemeiner und im Hinblick auf ein beliebiges Totem unterscheidet man zwischen Gruppen, die es verzehren (weil es ihr eigenes Totem ist), Gruppen, die es verzehren, wenn sie es durch die Vermittlung einer anderen Gruppe erhalten haben (so bezüglich der mütterlichen Totems), und schließlich Gruppen, die es uneingeschränkt und bei jeder Gelegenheit verzehren. Dasselbe gilt für die geheiligten Wasserstellen: die Frauen begeben sich niemals dorthin, die nicht-initiierten Männer begeben sich dorthin, ohne zu trinken, bestimmte Gruppen begeben sich dorthin und trinken unter der Bedingung, daß ihnen das Wasser von den Mitgliedern anderer Gruppen gereicht wird, die ihrerseits uneingeschränkt davon trinken. (Spencer und Gillen, S. 164) Diese wechselseitige Abhängigkeit wird schon in der Heirat deutlich, die, wie es Radcliffe-Brown für Australien gezeigt hat (aber man könnte dasselbe auch von anderen Clan-Gesellschaften, z. B. den Irokesen, sagen), auf gegenseitiger Belieferung mit Pflanzennahrung (weiblich) und Tiernahrung (männlich) gründete: in solchen Fällen erscheint die eheliche Familie wie eine Zweikastengesellschaft en miniature.

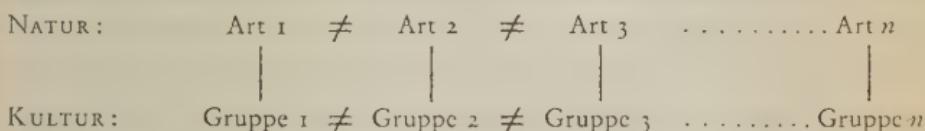
Der Unterschied zwischen Gesellschaften, die, wie einige australische Stämme, den totemistischen Gruppierungen eine unterschiedliche Funktion zuweisen, und z. B. den Bororo Zentral-Brasiliens, bei denen dieselbe Funktion der »Befreiung« der Verbrauchsgüter – Tiere oder Pflanzen – Spezialisten vorbehalten ist, die für die ganze Gruppe die Verantwortung dafür übernehmen, ist also weniger groß, als es scheint. (Colbacchini) Es besteht demnach Anlaß, an dem radikalen Charakter des Gegensatzes zwischen endogamen Kasten und exogamen totemistischen Gruppen zu zweifeln: denn haben diese beiden extremen Typen nicht Beziehungen untereinander, deren Natur besser heraussträte, wenn wir die Existenz von Zwischenformen nachweisen könnten?

In einer anderen Arbeit (6) haben wir auf einen, unserer Meinung nach grundlegenden Charakterzug der sogenannten totemistischen Institutionen hingewiesen: sie berufen sich nicht auf eine Homologie zwischen den Unterschieden, die sich einerseits auf der Ebene der Gruppen und andererseits auf der Ebene der Arten manifestieren. Diese Institutionen beruhen also auf der Annahme einer Homologie zwischen zwei Systemen von Unterschieden, von denen das eine in der Natur, das andere in der Kultur liegt. Wenn man die homologen

Beziehungen durch vertikale Linien darstellt, könnte eine »reine totemistische Struktur« auf folgende Weise dargestellt werden:



Diese Struktur würde von Grund auf entstellt, wenn man zu den Homologien zwischen den Beziehungen noch Homologien zwischen den Begriffen hinzufügte oder wenn man – indem man einen Schritt weiterginge – das Gesamtsystem der Homologien von den Beziehungen auf die Begriffe verlagerte:



In diesem Fall besteht der implizite Inhalt der Struktur nicht mehr darin, daß sich Clan 1 von Clan 2 unterscheidet, wie zum Beispiel der Adler vom Bären, sondern daß Clan 1 wie der Bär ist und Clan 2 wie der Adler; das heißt, daß anstelle der formalen Beziehungen zwischen den beiden Clans die Natur von Clan 1 und die Natur von Clan 2 isoliert im Spiel sind.

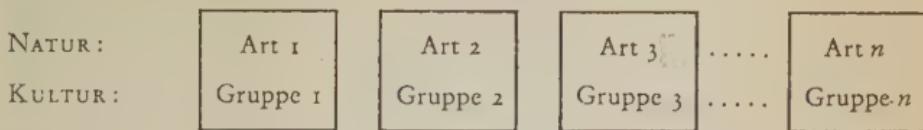
Die Transformation, deren theoretische Möglichkeit wir soeben sahen, kann bisweilen direkt beobachtet werden. Die Inselbewohner der Torres-Straße haben totemistische Clans, deren Zahl in Mabuiag ungefähr dreißig beträgt. Diese exogamen und patrilinearen Clans waren in drei Hälften angeordnet, die jeweils die Meerestiere und die Erdtiere umfaßten. In Tutu und Saibai scheint diese Aufteilung einer Gebietsteilung innerhalb des Dorfes entsprochen zu haben. Zum Zeitpunkt der Expedition von A. C. Haddon war diese Struktur bereits in einem Zustand fortgeschrittenster Auflösung. Dennoch hatten die Eingeborenen das lebhafte Gefühl für eine physische und psychische Verwandtschaft zwischen den Menschen und ihren Totems und für die entsprechende Verpflichtung jeder Gruppe, einen Verhaltenstypus zu perpetuieren: die Clans des Kasuar, des Krokodils, der Schlange, des Hai und des Eisvogels waren von kriegerischer Natur; die des Rochen, des Spatelrochen und des Schiffshalters friedfertig. Vom Clan des Hundes konnte man nichts sagen, denn die Hunde

haben einen unsteten Charakter. Die Leute des Krokodils hielten man für stark und mitleidslos; von denen des Kasuar sagte man, sie hätten lange Beine und zeichneten sich im Laufen aus. (Haddon und Rivers, zitiert bei Frazer, Bd. II, S. 3-9) Es wäre interessant zu erfahren, ob diese Glaubensinhalte Restspuren der früheren Organisation sind oder ob sie sich zusammen mit der Auflösung der Exogamie entwickelt haben.

Tatsache ist, daß man bei den Menomini-Indianern des Gebiets der großen Seen und weiter im Norden bei den Chippewa ähnliche, wiewohl ungleich entwickelte Erscheinungen beobachten kann. Bei der letzteren Gruppe galten die Leute des Fisch-Clans als langlebig, dünnhaarig oder kahl: alle Kahnen waren vermeintliche Mitglieder dieses Clans. Dagegen zeichneten sich die Leute vom Bären-Clan sowohl durch langes, schwarzes und dichtes Haar aus, das auch mit dem Alter nicht weiß wurde, als durch ihr cholerisches und kämpferisches Temperament. Dem Kranich-Clan schrieb man schrille Stimmen zu, aus ihm kamen die Stammesredner. (Kinietz, S. 76 f.)

Wir wollen einen Augenblick anhalten, um die theoretischen Implikationen derartiger Spekulationen zu betrachten. Wenn die Natur und die Kultur als zwei Systeme von Unterschieden aufgefaßt werden, zwischen denen eine formale Analogie besteht, so rückt der jedem Gebiet eigene systematische Charakter in den Vordergrund. Die sozialen Gruppen sind voneinander verschieden; als Teile des gleichen Ganzen jedoch bleiben sie solidarisch, und das Gesetz der Exogamie bietet das Mittel, diesen ausgewogenen Gegensatz von Verschiedenartigkeit und Einheitlichkeit zu versöhnen. Wenn aber die sozialen Gruppen nicht so sehr unter dem Blickwinkel ihrer Wechselbeziehungen im sozialen Leben gesehen werden, als vielmehr jede für sich in bezug auf eine andere Wirklichkeit als eine soziologische, dann wird voraussichtlich der Aspekt der Verschiedenartigkeit über den der Einheitlichkeit siegen. Jede soziale Gruppe wird das Bestreben haben, ein System zu bilden, aber nicht mehr mit den anderen sozialen Gruppen, sondern aufgrund einiger differentieller, als erblich aufgefaßter Eigenschaften, und diese exklusiven Merkmale der Gruppen werden ihre solidarische Gliederung innerhalb der Gesellschaft brüchiger machen. In dem Maße, wie jede Gruppe sich durch das Bild zu definieren sucht, das sie sich nach einem natürlichen Modell macht, wird es ihr im sozialen Bereich immer schwerer fallen, ihre Bindungen zu den anderen Gruppen aufrecht-

zuerhalten, insbesondere, mit ihnen ihre Schwestern und Töchter auszutauschen, da sie dazu neigen wird, sich diese als von besonderer »Art« vorzustellen. Zwei Bilder, ein soziales und ein natürliches, jedes für sich gegliedert, werden durch ein einziges natürlich-soziales, aber zerstückeltes Bild ersetzt werden*:



Das Schema dient natürlich einzig und allein der Veranschaulichung des Dargelegten. Und da dieses Buch der Ideologie und dem Überbau gewidmet ist, hat es den Anschein, als räumten wir diesen eine Art Priorität ein. Wir vertreten aber keineswegs die Ansicht, daß ideologische Wandlungen soziale Wandlungen erzeugen. Einzig die umgekehrte Reihenfolge ist wahr: die Auffassung, die die Menschen sich von den Beziehungen zwischen Natur und Kultur machen, hängt von der Art und Weise ab, wie sich ihre eigenen sozialen Beziehungen verändern. Da aber unser Gegenstand hier die Skizzierung einer Theorie des Überbaus ist, ist es aus methodischen Gründen unvermeidlich, daß wir diesem besondere Aufmerksamkeit schenken und die wichtigeren Phänomene, die in unserem augenblicklichen Programm nicht vorkommen, auszuklammern oder auf eine niedrigere Stufe zu stellen scheinen. Gleichwohl untersuchen wir nur die Schatten, die sich an der Höhlenwand abzeichnen, ohne dabei zu vergessen, daß einzig und allein die Aufmerksamkeit, die wir ihnen schenken, ihnen einen Schein von Wirklichkeit verleiht.

Nach diesen Bemerkungen laufen wir weniger Gefahr mißverstanden zu werden, wenn wir das Vorstehende zusammenfassend als Exposé der Begriffswandlungen bezeichnen, die den Übergang von der Exogamie zur Endogamie anzeigen (ein Übergang, der offenbar in beiden Richtungen möglich ist). Zumindest einige der Algonkin-

* Man wird vielleicht einwenden, wir hätten in der erwähnten Arbeit (6) bestritten, daß der Totemismus auf der Grundlage einer direkten Analogie zwischen menschlichen Gruppen und natürlichen Arten interpretiert werden kann. Diese Kritik war jedoch gegen eine von Ethnologen formulierte Theorie gerichtet, während es sich hier um eine – explizite oder implizite – Eingeborenentheorie handelt, die aber gerade Institutionen entspricht, welche die Ethnologen nicht als totemistisch klassifizieren würden.

Stämme, denen unsere letzten Beispiele entstammen, besaßen eine hierarchisierte Clan-Struktur, bei der man den Verdacht hegen kann, daß sie dem Funktionieren einer in Gleichheitsbegriffen formulierten Exogamie etwas hinderlich ist. Aber im Südosten der Vereinigten Staaten, bei den Stämmen der Muskogi-Sprachgruppe, sind am deutlichsten hybride institutionelle Formen zu beobachten, die auf halbem Weg zwischen den totemistischen Gruppen und den Kasten liegen, was im übrigen die Unsicherheit bezüglich ihres endogamen oder exogamen Charakters erklärt.

Die Chickasaw waren vielleicht im Bereich der Clans exogam und im Bereich der Hälften endogam. Diese zeigten jedenfalls den für Strukturen dieser Art bemerkenswerten Charakter einer Exklusivität, die an gegenseitige Feindseligkeit grenzte: Krankheit und Tod wurden oft der Hexerei von Leuten der entgegengesetzten Hälfte zugeschrieben. Jede Hälfte feierte ihre Riten in eifersüchtig gehüteter Abgeschlossenheit; die Mitglieder der anderen Hälfte, die Zeugen dieser Riten gewesen wären, hätten mit dem Tod bestraft werden können. Die gleiche Haltung bestand bei den Creek; im Bereich der Hälften erinnert sie in überraschender Weise an die, die bei den Aranda im Bereich der totemistischen Gruppen vorherrschte: jede Gruppe praktizierte ihre Riten »unter sich«, obwohl der Segen nur »für die anderen« war, was nebenbei gesagt beweist, daß Endo-*Praxis* und Exo-*Praxis* niemals getrennt und absolut definierbar sind, sondern nur als komplementäre Aspekte einer doppeldeutigen Beziehung zu sich und zu anderen, wie es Morgan gegen McLennan bewiesen hat.

Die Hälften, die vermutlich dazu dienten, bei Sportwettkämpfen die entgegengesetzten Lager zu bilden, sollen sich durch die Art des Wohnsitzes und durch das Temperament unterschieden haben: die eine war kriegerisch und bevorzugte die offenen Landschaften; die andere war friedfertig und wohnte in der Tiefe der Wälder. Es kann sein, daß die Hälften auch hierarchisch geordnet waren, wie es die Ausdrücke andeuten, die man ihnen zuweilen beilegt: »Leute mit den schönen Wohnsitzen«, »Leute mit den baufälligen Häusern«. Doch zeigten sich diese hierarchischen, psychischen und funktionellen Unterschiede vor allem auf der Ebene der Clans und ihrer Unterteilungen in Weiler. In den Erinnerungen der Eingeborenen kehren, wie ein Leitmotiv, ständig diese auf jeden Clan oder jeden Weiler angewandten Formulierungen wieder: »Das waren ganz besondere

Leute . . . , sie waren den anderen nicht ähnlich . . . , sie hatten ganz eigene Bräuche und Gewohnheiten . . . « Diese Besonderheiten hingen von den verschiedensten Ordnungen ab: dem Wohnort, der wirtschaftlichen Tätigkeit, der Bekleidung, der Ernährung, den Fähigkeiten und dem Geschmack.

Man erzählt, daß die Leute des Waschbären sich von Fisch und wilden Früchten ernährten; daß die des Puma in den Bergen lebten, das Wasser mieden, vor dem sie große Angst hatten, und sich besonders von Wildbret ernährten. Die Leute der Wildkatze schliefen während des Tages und jagten in der Nacht, denn sie besaßen einen durchdringenden Blick; sie interessierten sich wenig für die Frauen. Die des Vogels wachten vor Tage auf: »Sie glichen den Vögeln darin, daß sie die anderen nicht störten . . . , jeder hatte eine besondere Form des Geistes, so wie es vielerlei Vogelarten gibt.« Man sagte ihnen nach, sie seien polygam, hätten wenig Neigung zur Arbeit, lebten gut und seien mit zahlreicher Nachkommenschaft gesegnet. Die Leute des Rotfuchses waren professionelle Diebe, die auf Unabhängigkeit erpicht waren und in tiefen Wäldern lebten. Die »fahrenden Iska«, die Nomaden waren und unvorsichtig, erfreuten sich dennoch einer robusten Gesundheit, »denn sie liebten es nicht, sich anzustrennen«. Sie bewegten sich mit Nonchalance und waren überzeugt, das Leben vor sich zu haben; Männer und Frauen verwandten wenig Sorgfalt auf ihre Haartracht und vernachlässigten ihr Äußeres; sie lebten als Bettler und Faulpelze. Die Einwohner des Weilers Vom-geneigten-Eichenstamm, der im Walde lag, waren von unbeständigem Temperament, nicht sehr kräftig, dem Tanz ergeben und immer ängstlich und besorgt; sie waren Frühaufsteher und Tunichtgute. Im Weiler des Oberen-Maisspeichers waren die Leute trotz ihres Hochmuts geachtet: gute Gärtner, sehr arbeitsam, aber als mittelmäßige Jäger tauschten sie ihren Mais gegen Wildbret. Es hieß, sie seien freimütig, dickköpfig, Fachleute in der Wettervorhersage. Und die Hütten aus dem Weiler des Toten-Stinktiers lagen alle unter der Erde . . . (Swanton 2, S. 190-213)

Diese Informationen sind in einer Epoche gesammelt worden, da die traditionellen Institutionen nur noch in der Erinnerung alter Informanten lebten, und es ist klar, daß es zu einem Teil reine Märchen sind. Keine Gesellschaft könnte es sich in diesem Maße erlauben, die »Natur auszuspielen«, sonst würde sie in eine Vielzahl unabhängiger und feindseliger Horden zerfallen, deren jede den anderen die

Bezeichnung Mensch absprechen würde. Die von Swanton gesammelten Zeugnisse sind ebensosehr soziologische Mythen wie ethnographische Informationen. Aber ihr Reichtum, die Ähnlichkeiten, die sie bieten, die Einheit des Schemas, das dahintersteht, die Existenz von Zeugnissen des gleichen Typs aus benachbarten Gruppen – all dies legt nahe, daß wir es hier, selbst wenn die wirklichen Institutionen ganz anders waren, mit einer Art Begriffsmodell der Chickasaw-Gesellschaft zu tun haben, die den ungeheuren Vorteil bietet, an eine Kastengesellschaft zu erinnern, obwohl hier die Attribute der Kasten und ihre Beziehungen durch den Bezug auf natürliche Arten, also nach dem Muster totemistischer Gruppen kodiert sind. Übrigens entsprechen die vermuteten Beziehungen zwischen den Clans und ihren Eponymen denen, die man in den »totemistischen« Gesellschaften des klassischen Typs antrifft: entweder stammt der Clan vom Tier ab, oder ein menschlicher Ahn des Clans ist in mythischen Zeiten eine Verbindung mit ihm eingegangen. Und diese Gesellschaften, die zumindest als aus »natürlichen« Kasten zusammengesetzt gedacht sind, d. h. bei denen die Kultur als Projektion oder Widerspiegelung der Natur aufgefaßt wird, bilden ein Verbindungsglied zwischen Gesellschaften, die die klassischen Autoren zur Illustrierung ihrer Auffassung vom Totemismus herangezogen haben (Stämme der Steppen und Stämme des Südwestens), und Gesellschaften wie die der Natchez, die eines der seltenen Beispiele für echte Kasten sind, die man in Nordamerika kennt.

Wir haben also dargelegt, daß in den beiden klassischen Ländern des sogenannten Totemismus die im Hinblick auf diesen trügerischen Begriff definierten Institutionen auch unter einem funktionellen Gesichtspunkt charakterisiert werden konnten (wie in Australien) oder Formen Platz machen konnten (wie in Amerika), die noch nach dem Modell totemistischer Gruppen aufgefaßt werden, obwohl sie viel eher wie Kasten funktionieren.

Versetzen wir uns nun nach Indien, das ebenfalls ein klassisches Land ist, aber ein Land der Kasten. Wir werden feststellen, daß die als totemistisch geltenden Institutionen, wenn wir mit ihnen in Berührung kommen, eine Verwandlung durchmachen, die umgekehrt symmetrisch zu der in Amerika ist: hier werden nicht die Kasten nach einem natürlichen Modell begriffen, sondern die totemistischen Gruppen nach einem kulturellen Modell.

Die totemistischen Benennungen, die wir bei einigen Stämmen von

Bengalen antreffen, sind in der Mehrzahl tierischen oder pflanzlichen Ursprungs. Das trifft bei etwa 67 gezählten Totems der Oraon von Chota Nagpur zu, mit Ausnahme des Eisens, dessen Berührung mit den Lippen oder der Zunge verboten ist, da man nicht gut den Verzehr verbieten kann: auch dieses Verbot ist also in Ausdrücken formuliert, die es einem Speiseverbot ähnlich machen. Bei den Munda desselben Gebiets haben 340 gezählte exogame Clans in der Mehrzahl Tier- oder Pflanzentotems, deren Verzehr verboten ist. Doch sind auch schon Totems ganz anderer Art zu verzeichnen: Vollmond, Mondschein, Regenbogen, Monat des Jahres, Wochentag, Kupferarmband, Veranda, Sonnenschirm, Berufe oder Kasten wie die des Korbmachers und des Fackelträgers. (Risley, Bd. II und Anhang) Weiter im Westen verteilen sich die 43 Clan-Namen der Bhil auf drei Gruppen, 19 davon haben etwas mit Pflanzen, 17 mit Tieren und 7 mit Gegenständen zu tun; Dolch, zerbrochener irdener Krug, Dorf, Stachelstock, Arm- oder Beinringe aus Lack, Brotstück. (Koppers, S. 118 f.)

Weiter im Süden ist vornehmlich die Umkehrung der Verhältnisse zwischen natürlichen Arten und hergestellten Objekten oder Produkten zu beobachten. Die Clans der Devanga, einer Kaste von Weibern in Madras, tragen Namen, unter denen nur wenige Pflanzen und fast keine Tiere vorkommen. Dagegen findet man folgende Namen: dicke Milch, Viehstall, Münze, Staudamm, Haus, Augenmedizin, Messer, Schere, Schiff, Lampe, Kleider, Frauenkleid, Strick zum Aufhängen der Töpfe, Pflug, Kloster, Scheiterhaufen, Dachziegel. Die Kuruba aus Mysore zählen 67 exogame Clans mit Tier- oder Pflanzennamen oder solchen wie: Karren, Trinkgefäß, Silbergeld, Feuerstein, Garnknäuel, Armband, Gold, Goldring, Hacke, farbiger Besatz der Kleidung, Stock, Decke, Maß, Schnurrbart, Weberhandwerk, Bambusrohr usw. (Thurston, Bd. II, S. 160 ff.; Bd. IV, S. 141)

Es könnte sein, daß das Phänomen eher eine Randerscheinung war, denn man ist versucht, sich bei ihm auf die mythische Rolle zu be rufen, die bei einigen Stämmen Südostasiens einigen hergestellten Gegenständen zugesprochen wird: Säbel, Messer, Lanze, Nadel, Pfahl, Strick usw. Wie dem auch sei, in Indien werden die hergestellten Gegenstände, die zur Clanbenennung dienen, besonders verehrt, ganz wie die totemistischen Pflanzen und Tiere: entweder weiht man ihnen einen Kult anlässlich von Heiraten, oder der Respekt, den man ihnen zollt, betrifft eine bizarre und spezifische Form: so bei den

Bhil bezüglich des Clans des Zerbrochenen-Krugs die Verpflichtung, die Scherben einer bestimmten Art von Tonwaren zu sammeln und ihnen ein Grab zu geben. Zuweilen ist eine gewisse Frische der Erfindung zu spüren: die Arisana gotram der Karabu trägt den Namen »turmeric«; da es aber, wie man sagt, unangenehm wäre, sich eines so wesentlichen Gewürzes enthalten zu müssen, vertritt der Samen von korra das verbotene Nahrungsmittel.

Überall in der Welt kennt man heteroklite Listen von Clan-Benennungen; besonders (und vielleicht bezeichnenderweise) in Nordaustralien, dem Gebiet dieses Erdteils, das für äußere Einflüsse am durchlässigsten war. In Afrika hat man individuelle Totems, wie etwa eine Rasierklinge oder ein Geldstück, gefunden:

Als ich [die Dinka] fragte, wen ich als meine Clan-Gottheit anrufen müsse, haben sie mir, nur halb im Scherz, Schreibmaschine, Papier und Lastwagen vorgeschlagen; denn haben diese Dinge meinem Volk nicht immer geholfen, und haben die Europäer sie nicht von ihren Ahnen erhalten? (Lienhardt, S. 110)

Doch dieser heteroklite Charakter bestätigt sich nirgends so gut wie in Indien, wo die totemistischen Benennungen einen großen Teil hergestellter Objekte einschließen, d. h. Produkte oder Symbole funktioneller Tätigkeiten, die – weil in einem Kastensystem deutlich unterschieden – innerhalb des Stammes oder der Kaste dazu dienen können, differentielle Abstände zwischen den sozialen Gruppierungen zum Ausdruck zu bringen. Alles sieht also so aus, als ob in Amerika Ansätze von Kasten durch totemistische Klassifikationen infiziert worden seien, während sich in Indien restliche Spuren totemistischer Gruppen von einem Symbolismus technologischer Art hätten absorbieren lassen. Diese Überkreuzungen sind weniger überraschend, wenn man berücksichtigt, daß es eine Möglichkeit gibt, die australischen Institutionen in der Kastensprache eleganter und direkter auszudrücken als in der, die wir soeben gebraucht haben.

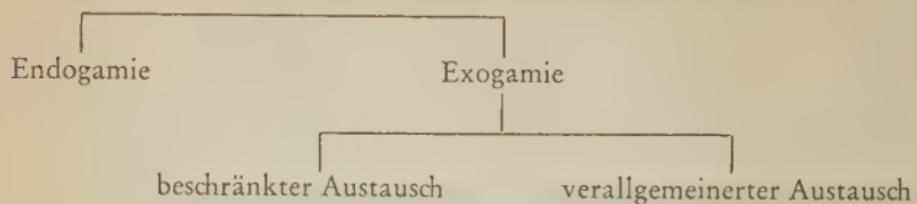
Wir hatten in der Tat behauptet, daß diese funktionellen Spezialisierungen, da jede totemistische Gruppe sich die Kontrolle über eine Tier- oder Pflanzenart zum Wohl der anderen Gruppen anmaßt, unter einem gewissen Gesichtspunkt denen ähneln, die die Berufskasten übernehmen, die ebenfalls eine distinktive und für das Leben

und Wohlbefinden der ganzen Gruppe unerlässliche Tätigkeit ausüben. Immerhin fabriziert eine Töpferkaste wirklich Töpfe, eine Kaste von Wäschern wäscht wirklich Wäsche, eine Kaste von Barbieren rasiert wirklich, während die magischen Kräfte der totemistischen Gruppen in Australien imaginärer Art sind; der Unterschied springt ins Auge, auch wenn der Glaube an die Wirksamkeit der magischen Kräfte sowohl von ihren mutmaßlichen Nutznießern wie von denen, die guten Glaubens vorgeben, sie zu besitzen, geteilt wird. Andererseits kann das Band zwischen dem Zauberer und der natürlichen Art logisch nicht nach demselben Modell aufgefaßt werden wie das zwischen dem Handwerker und seinen Produkten: nur in mythischen Zeiten wurden die Totemtiere direkt aus dem Körper des Ahnen gezeugt. Heute zeugen die Känguruhs Känguruhs; der Zauberer begnügt sich damit, ihnen zu helfen.

Wenn wir aber die australischen (und auch die anderen) Institutionen in einer erweiterten Perspektive sehen, entdecken wir ein Gebiet, wo der Parallelismus zu einem Kastensystem sehr viel deutlicher wird: dazu genügt es, die Aufmerksamkeit eher auf die soziale Organisation zu richten als auf die religiösen Glaubensinhalte und Praktiken. Denn die ersten Beobachter der australischen Gesellschaften hatten in gewisser Weise recht, wenn sie die matrimonialen Klassen als Kisten bezeichneten: eine australische Sektion erzeugt ihre Frauen für die anderen Sektionen auf dieselbe Weise wie eine Berufskaste Güter und Dienste erzeugt, die die anderen Kisten nur durch deren Vermittlung erlangen ... Es wäre also oberflächlich, sie nur unter dem Gesichtspunkt der Exogamie und der Endogamie einander gegenüberzustellen. Tatsächlich sind die Berufskästen und die totemistischen Gruppierungen auch »exo-praktisch«, die ersteren auf dem Gebiet des Austauschs von Gütern und Diensten, die letzteren auf dem des matrimonialen Austauschs.

Aber in beiden Fällen ist stets ein Koeffizient von »Endo-Praxis« feststellbar. Die Kästen sind offensichtlich endogam, vorbehaltlich der Ehehindernisse, von denen wir an anderer Stelle (I, Kap. 25) gezeigt haben, daß sie, durch Kompensation, dazu tendierten, sich zu vermehren. Die australischen Gruppierungen sind exogam, jedoch sehr häufig nach der Formel des beschränkten Austauschs, der eine Nachahmung der Endogamie innerhalb der Exogamie ist, da der beschränkte Austausch bei Gruppen üblich ist, die sich als geschlossen ansehen und deren innerer Austausch auf sie selbst be-

schränkt bleibt: er steht also im Gegensatz zum verallgemeinerten Austausch, der nach außen stärker geöffnet ist und ohne Strukturänderung die Hereinnahme neuer Gruppen ermöglicht. Diese Beziehungen können durch ein Diagramm illustriert werden:



Man sieht, daß der beschränkte Austausch, die »geschlossene« Form der Exogamie, der Endogamie logisch nähersteht als der verallgemeinerte Austausch, die »offene« Form.

Mehr noch: Zwischen den Frauen, die man austauscht, und den Gütern oder Diensten, die man ebenfalls austauscht, besteht ein grundlegender Unterschied. Die ersten sind biologische Individuen, d. h. Naturprodukte, auf natürliche Weise von anderen biologischen Individuen gezeugt; die letzteren sind hergestellte Objekte (oder mit Hilfe von Techniken und hergestellten Objekten vollbrachte Arbeiten), d. h. soziale, durch technische Kräfte kulturell hergestellte Produkte; die Symmetrie zwischen Berufskästen und totemistischen Gruppen ist eine umgekehrte Symmetrie. Das Prinzip ihrer Differenzierung ist im einen Fall der Kultur, im anderen der Natur entlehnt.

Diese Symmetrie existiert aber nur auf einer ideologischen Ebene; sie ist ihrer konkreten Grundlage beraubt. Was die Kultur betrifft, sind die beruflichen Spezialitäten wirklich unterschieden und komplementär; aber was die Natur betrifft, läßt sich von der Spezialisierung der exogamen Gruppierungen zum Zwecke der Erzeugung von Frauen verschiedener Arten nicht dasselbe sagen. Denn wenn auch die beruflichen Tätigkeiten unterschiedliche »soziale Arten« bilden, gehören die aus verschiedenen Gruppen oder Untergruppen hervorgegangenen Frauen doch alle zur gleichen natürlichen Art.

Das ist die Falle, die der Einbildungskraft der Menschen von der Wirklichkeit gestellt wird und der sie dadurch zu entgehen trachteten, daß sie in der Ordnung der Natur eine tatsächliche Vielfalt suchten, das einzig objektive Modell, von dem sie sich (in Erman gelung einer Arbeitsteilung und einer beruflichen Spezialisierung,

sofern sie diese nicht kennen) inspirieren lassen können, um unter sich Beziehungen der Komplementarität und der Zusammenarbeit festzulegen. Anders gesagt, sie erfassen diese Beziehungen nach dem Modell, nach welchem sie sich die Beziehungen zwischen den natürlichen Arten vorstellen (eine Vorstellung, die sich auch an ihren eigenen sozialen Beziehungen orientiert). Es gibt in der Tat nur zwei echte Modelle konkreter Vielfalt: das der Vielfalt der Arten auf der Ebene der Natur und das der Vielfalt der Funktionen auf der Ebene der Kultur. Zwischen diesen beiden echten Modellen hat jenes, das der matrimoniale Austausch illustriert, einen etwas zweideutigen und zwiespältigen Charakter: denn hinsichtlich der Natur sind die Frauen einander ähnlich, und nur in bezug auf die Kultur kann man sie als verschieden ansehen; wenn aber der erste Standpunkt vorherrscht (wie es der Fall ist, wo das gewählte Modell der Vielfalt das natürliche Modell ist), dann gewinnt die Ähnlichkeit Oberhand über die Verschiedenheit: natürlich müssen die Frauen ausgetauscht werden, da man ihre Verschiedenheit dekretiert hat; doch setzt dieser Austausch voraus, daß man sie im Grunde für ähnlich hält. Wenn man sich dagegen auf den anderen Standpunkt stellt und sich ein kulturelles Modell der Vielfalt zu eigen macht, dann gewinnt die Verschiedenheit, die dem kulturellen Aspekt entspricht, die Oberhand über die Ähnlichkeit: die Frauen werden nur innerhalb der Grenzen ihrer jeweiligen sozialen Gruppen als ähnlich anerkannt und können demnach nicht von einer Kaste zur anderen ausgetauscht werden. Die Kasten halten die Frauen für natürlich heterogen, die totemistischen Gruppen halten sie für kulturell heterogen; und der letzte Grund dieses Unterschieds zwischen den beiden Systemen liegt darin, daß die Kasten die kulturelle Heterogenität tatsächlich ausbeuten, während die totemistischen Gruppen sich nur die Illusion leisten, die natürliche Heterogenität auszubeuten.

Was hier gesagt wurde, läßt sich auch anders ausdrücken. Die Kasten, die sich nach einem kulturellen Modell definieren, tauschen wirklich Kulturgüter aus; doch als Preis für die Symmetrie, die sie zwischen Natur und Kultur postulieren, müssen sie ihre natürliche Produktion nach einem natürlichen Modell auffassen, insofern diese Kasten aus biologischen Wesen zusammengesetzt sind: eine Produktion, die in Frauen besteht, welche diese biologischen Wesen produzieren und von denen sie produziert werden. Daraus folgt, daß die Frauen nach dem Modell der natürlichen Arten als verschiedenartig

gedacht werden: sie können ebensowenig ausgetauscht werden, wie diese Arten sich kreuzen können. Die totemistischen Gruppen zahlen einen umgekehrt symmetrischen Preis. Sie definieren sich nach einem natürlichen Modell und tauschen natürliche Objekte untereinander aus: nämlich die Frauen, die sie produzieren und von denen sie auf natürliche Weise produziert werden. Und die postulierte Symmetrie zwischen Natur und Kultur hat die Anpassung der natürlichen Arten im Bereich der Kultur zur Folge. So wie die hinsichtlich der Natur homogenen Frauen in bezug auf die Kultur für heterogen ausgegeben werden, werden die hinsichtlich der Natur heterogenen natürlichen Arten in bezug auf die Kultur für homogen ausgegeben: tatsächlich bestätigt die Kultur, daß sie alle dem gleichen Typ von Glaubenshaltungen und Praktiken untertan sind, da sie in den Augen der Kultur dies gemeinsam haben, daß der Mensch die Macht besitzt, sie zu kontrollieren und zu vermehren. Infolgedessen tauschen die Männer kulturell die Frauen aus, die diese selben Männer auf natürliche Weise perpetuieren; und sie beanspruchen die Arten kulturell zu perpetuieren, die sie *sub specie naturae* austauschen: in Form von Nahrungsmitteln, die einander ersetzen können, weil sie Nahrungsmittel sind und weil – wie es auch für die Frauen gilt – ein Mann sich bestimmte Nahrungsmittel verschaffen und auf andere verzichten kann, in dem Maße wie irgendwelche Frauen oder irgendwelche Nahrungsmittel gleicherweise für die Zwecke der Nachkommenschaft oder der Erhaltung geeignet sind.

Auf diese Weise gelangen wir zu den gemeinsamen Eigenschaften, von denen die Berufskästen und die totemistischen Gruppen umgekehrte Beispiele bieten. Die Kästen sind in bezug auf die Funktion heterogen, sie können also in bezug auf die Struktur homogen sein: da die Vielfalt der Funktionen eine wirkliche ist, stellt sich die Komplementarität auf dieser Ebene ein, und die Funktionalität des matrimonialen Austauschs – jedoch zwischen denselben sozialen Einheiten – zeigt den Charakter der Häufung (von dem wir oben gesehen haben, weshalb er ohne praktischen Wert ist, vgl. S. 130). Die totemistischen Gruppen dagegen sind in bezug auf die Funktionen homogen, da diese keine wirkliche Leistung erbringt und sich für alle Gruppen darauf reduziert, immer dieselbe Illusion wiederzukäuen; sie müssen also in bezug auf die Struktur heterogen sein, da jede statu-

tarisch für die Produktion von sozial verschiedenen Frauen bestimmt ist.

Im Totemismus besteht eine vermeintliche Reziprozität also aus Verhaltensweisen, die in ihrer gegenseitigen Beziehung homogen sind und einfach nebeneinanderstehen: jede Gruppe hat in gleicher Weise die Vorstellung, eine magische Gewalt über eine Art zu besitzen; doch da diese Illusion aller Grundlage entbehrt, existiert sie nur als leere Form, die als solche mit den anderen Formen identisch ist. Die wirkliche Reziprozität ergibt sich aus der Artikulierung zweier Prozesse: des der Natur, die sich mit Hilfe der Frauen entwickelt, der Erzeugerinnen von Männern und Frauen; und des der Kultur, den die Männer entwickeln, indem sie diese Frauen ebensosehr, wie sie natürlich gezeugt sind, sozial festlegen.

Im Kastensystem ergibt sich die Reziprozität aus der funktionellen Spezialisierung; sie wird also auf der Ebene der Kultur erlebt. Folglich werden die Valenzen der Homogenität frei; die formale, zwischen menschlichen Gruppen und natürlichen Arten postulierte Analogie wird substantiell (wie es das Beispiel der Chickasaw und die oben zitierte Formulierung der Gesetze von Manu gezeigt hat, vgl. S. 127); die Endogamie ist möglich geworden, da die echte Reziprozität auf andere Weise gesichert ist.

Aber die Symmetrie hat ihre Grenzen. Zweifellos mimen die totemistischen Gruppen funktionelle Leistungen: abgesehen davon, daß diese imaginär bleiben, sind sie auch nicht kulturell, da sie nicht auf der Ebene der Zivilisation liegen, sondern auf der einer lügenhaften Usurpation natürlicher Fähigkeiten, die dem Menschen als biologischer Art fehlen. Und zweifellos findet man in den Kastensystemen das Äquivalent zu den Speiseverboten; aber bezeichnenderweise kommen diese zunächst in der umgekehrten Form einer »Endo-Küche« zum Ausdruck; und andererseits zeigen sie sich eher auf der Ebene der Zubereitung der Nahrungsmittel als auf der ihrer Produktion, d. h. auf kultureller Ebene: sie sind zwar präzise und detailliert, jedoch vornehmlich im Hinblick auf die Bearbeitung der Nahrungsmittel und die Utensilien.

Schließlich sind die Frauen natürlich auswechselbar (bezüglich ihrer anatomischen Struktur und ihrer physiologischen Funktionen), und die Kultur hat, was die Frauen betrifft, freie Bahn, um das große Spiel der Differenzierung zu spielen (mag diese nun positiv oder negativ aufgefaßt und somit zur Errichtung entweder der Exogamie

oder der Endogamie benutzt werden); die Nahrungsmittel jedoch sind nicht völlig substituierbar. In diesem letzteren Bereich erreicht das Spiel seine Grenzen schneller: man ist um so weniger bemüßigt, alle Nahrungsmittel als totemistisch zu klassifizieren, als es, wie wir oben gesehen haben, schwieriger ist, auf »turmeric« als auf *korra* zu verzichten. Das gilt noch mehr für die beruflichen Funktionen; weil sie wirklich verschieden und komplementär sind, ermöglichen sie es, die Reziprozität in der verlässlichsten Form zu begründen. Dagegen schließen sie die negative Reziprozität aus und setzen damit der logischen Harmonie des Kastensystems Grenzen. Jede Kaste bleibt zum Teil »endo-funktional«, da sie es sich nicht versagen kann, sich selbst jene differentiellen Dienste zu erweisen (einfach weil sie als unersetztbar erklärt worden sind), die den anderen Kasten zu leisten ihre erste Aufgabe ist. Wenn es anders wäre, wer würde den Barbier rasieren?

Es ist nicht dasselbe, ob man eine (sozial) konstituierende Vielfalt in eine einzige natürliche Art einführt – die menschliche Art – oder ob man die (natürlich) konstituierte Vielfalt (der Pflanzen- und Tierarten) auf die soziale Ebene projiziert. Die Gesellschaften mit totemistischen Gruppen und exogamen Untergruppen mögen noch so sehr glauben, daß es ihnen gelänge, mit Arten, die verschieden sind, und mit Frauen, die identisch sind, dasselbe Spiel zu spielen. Sie bedenken nicht, daß es, da die Frauen identisch sind, wirklich vom sozialen Willen abhängt, sie verschieden zu machen, während nichts die Arten, da sie verschieden sind, identisch machen, d. h. alle dem gleichen Wollen aussetzen kann: die Menschen produzieren andere Menschen, sie produzieren keine Känguruhs.

Dennoch ist auf einer sehr allgemeinen Ebene eine Gleichwertigkeit der beiden großen Differenz-Systeme zu erkennen, die die Menschen zu Hilfe genommen haben, um ihre sozialen Beziehungen begrifflich zu fassen. Sehr vereinfachend könnte man sagen, die Kasten projizierten sich selbst als natürliche Arten, während die totemistischen Gruppen die natürlichen Arten als Kasten projizierten. Doch muß diese Formulierung nuanciert werden: die Kasten naturalisieren fälschlich eine wirkliche Kultur, die totemistischen Gruppen kulturalisieren wirklich eine falsche Natur.

Bei beiden Perspektiven muß man zugeben, daß das System der sozialen Funktionen dem System der natürlichen Arten entspricht, die Welt der Lebewesen der Welt der Objekte; man muß also in dem

System der natürlichen Arten und in dem der hergestellten Objekte zwei vermittelnde Gesamtheiten erkennen, deren sich der Mensch bedient, um den Gegensatz von Natur und Kultur zu überwinden und beide als Totalität zu denken. Es gibt jedoch noch ein weiteres Mittel.

Einige Jägerstämme Nordamerikas berichten, daß in Urzeiten die Bisons wilde Tiere waren und »ganz aus Knochen«: nicht nur ungenießbar für den Menschen, sondern auch kannibalisch. Die Menschen dienten also ehedem einem Tier als Nahrung, das später den Menschen als Nahrung par excellence dienen sollte, damals aber das Gegenteil von Nahrung war, tierische Nahrung in ungenießbarer Form: nämlich Knochen. Wie läßt sich ein so vollständiger Umschwung erklären?

Es geschah, sagt der Mythos, daß ein Bison sich in ein junges Mädchen verliebte und es heiraten wollte. Dieses Mädchen war die einzige ihres Geschlechts in einer Männergemeinschaft; denn ein Mann hatte sie gezeugt, nachdem ein stachliger Strauch ihn gestochen hatte. Die Frau erscheint also als Produkt einer negativen Verbindung zwischen einer dem Menschen feindlichen Natur (dem Dornenstrauch) und einer menschlichen Anti-Natur (dem schwangeren Mann). Trotz der Zärtlichkeit, die die Männer für ihr Mädchen empfanden, und der Furcht, die ihnen der Bison einflößte, hielten sie es für klug, in die Heirat zu willigen, und sie sammelten Geschenke, deren jedes einen Teil des Bisonkörpers ersetzen sollte: eine Federmütze sollte die Wirbelsäule sein, ein Fischottergerippe das Brustfell, eine gewebte Decke der Magen, ein spitzer Pfeil der Bauch, Mokassins die Schenkel, ein Bogen die Rippen usw. Beinahe 40 Entsprechungen werden aufgezählt. (Für eine Version dieses Mythos vgl. Dorsey und Kroeber, Nr. 81)

Der matrimoniale Austausch arbeitet also wie ein vermittelnder Mechanismus zwischen einer Natur und einer Kultur, die zunächst als getrennt angenommen werden. Dadurch, daß die Verbindung die übernatürliche und primitive Architektonik durch eine kulturelle ersetzt, schafft sie eine zweite Natur, über die der Mensch Macht hat, d. h. eine mediatisierte Natur. Infolge dieser Ereignisse sind die Bisons aus »ganz aus Knochen« zu »ganz aus Fleisch« geworden, und aus Kannibalen zu Nahrungsmitteln.

Diese Reihenfolge ist zuweilen umgekehrt: so in dem Navaho-Mythos, der mit der Verwandlung einer Frau in eine kannibalische

Bärin endet, umgekehrt symmetrisch zu der Verwandlung eines kanibalischen Bisons in einen Ehemann. Die Metamorphose setzt sich in einer Verästelung fort, die nach dem Modell der Unterschiede zwischen wilden Arten beschrieben wird: die Vagina der Menschenfresserin wird ein Igel, ihre Brüste Piniennüsse und Erdnüsse, ihr Pansen andere Samenkörner (»alkali«: *Sporobolus cryptandrus airoides*, Torr.), ihre Luftröhre eine Heilpflanze, ihre Nieren Pilze usw. (Haile-Wheelwright, S. 83)

Diese Mythen bringen wunderbar zum Ausdruck, wie bei Bevölkerungen, in denen die totemistischen Klassifikationen und die funktionellen Spezialisierungen eine sehr reduzierte Leistung besitzen, wiewohl sie nicht ganz fehlen, die matrimonialen Tauschgeschäfte ein Modell liefern können, das direkt auf die Vermittlung von Natur und Kultur anwendbar ist, und damit bestätigen, wie wir auf den vorstehenden Seiten gezeigt haben, daß einerseits das »System der Frauen« ein Verbindungsglied zwischen dem System der (natürlichen) Lebewesen und dem System der (hergestellten) Objekte ist und daß andererseits jedes System durch das Denken als eine Transformation innerhalb einer Gruppe erfaßt wird.

Von den drei Systemen besitzt allein das der Lebewesen eine objektive Wirklichkeit außerhalb des Menschen, und nur das der Funktionen besitzt volle soziale Existenz, folglich innerhalb des Menschen. Aber die Fülle, die jedes von ihnen in einem Bereich besitzt, erklärt, warum weder das eine noch das andere in einem anderen Bereich leicht zu handhaben ist: ein allgemein übliches Nahrungsmittel kann nicht integral »totemisiert« werden, wenigstens nicht ohne Betrugsmööver*; und aus einem entsprechenden Grund können die Kasten es nicht vermeiden, im gleichen Augenblick endo-funktional zu sein, wo sie dazu dienen, ein grandioses Schema der Reziprozität zu konstruieren. In beiden Fällen ist infolgedessen die Reziprozität nicht absolut: sie bleibt an den Rändern gleichsam getrübt und formlos. Logisch gesprochen stellt die Reziprozität des matrimonialen Austauschs eine gleichfalls unreine Form dar, da sie auf halbem Weg zwischen einem natürlichen Modell und einem kulturellen Modell

* Von den »Gottheiten des Clans« der Dinka – die die früheren Autoren ohne Zögern Totems genannt hätten – sagt man: »... wenige haben in der Verpflegung eine große Bedeutung, und wenn sie diese haben, verbietet es die Achtung, die man ihnen bezeugt, nicht, daß man sie isst«. So meint der Clan der Giraffe, das Fleisch dieses Tieres essen zu dürfen, unter der einen Bedingung, daß sein Blut nicht vergossen wird. (Lienhardt, S. 114 f.)

liegt. Aber dieser hybride Charakter gestattet es ihr, auf vollkommene Weise zu funktionieren. Angeschlossen an die eine oder die andere Form, an alle beide oder ganz allein gegeben, kann nur sie Anspruch auf Universalität erheben.

Aus unserer Analyse schält sich eine erste Schlußfolgerung heraus: der Totemismus, der im Übermaß zu einer »Sprache der Primitivität« formalisiert worden ist, könnte ebensogut – mit einer sehr einfachen Transformation – in der Sprache des Kastenregimes formalisiert werden, dem genauen Gegenteil der Primitivität. Das zeigt schon, daß wir es nicht mit einer autonomen Institution zu tun haben, die durch unterscheidende Eigenschaften definiert werden könnte und für einige Gebiete der Welt und einige Formen der Zivilisation typisch wäre, sondern mit einem *modus operandi*, der selbst hinter sozialen Strukturen erkennbar ist, die herkömmlicherweise in dialektalem Gegensatz zum Totemismus definiert worden sind.

Zweitens sind wir nun besser in der Lage, die Schwierigkeit aufzulösen, die sich daraus ergibt, daß in den sogenannten totemistischen Institutionen neben den Begriffssystemen, auf die zu beziehen wir uns entschieden haben, auch Handlungsregeln existieren. Denn wir haben gezeigt, daß die Speiseverbote keine Eigentümlichkeit des Totemismus sind: man trifft sie auch in Verbindung mit anderen Systemen, die zu »prägen« sie gleichfalls dienen, und umgekehrt sind die von den natürlichen Reichen inspirierten Benennungssysteme nicht immer von Speiseverboten begleitet: sie können auf verschiedene Art und Weise »geprägt« werden.

Andererseits sind Exogamie und Speiseverbote keine von der sozialen Natur unterschiedenen Objekte, die man getrennt untersuchen müßte oder zwischen denen ein Kausalnexus zu entdecken wäre. Wie es die Sprache fast überall bezeugt, sind dies zwei Aspekte oder Modi, die zur konkreten Bezeichnung einer Praxis dienen, welche als soziale Tätigkeit nach außen oder nach innen gewendet sein kann und immer diese beiden Richtungen besitzt, wiewohl sie sich auf verschiedenen Ebenen und mittels verschiedener Codes manifestieren. Wenn die Beziehung zwischen totemistischen Institutionen und Kasten oberflächlich als identisch mit einer Beziehung zwischen Endogamie und Exogamie wahrgenommen werden kann (tatsächlich sind die Dinge, wie wir gesehen haben, weit komplexer), zwischen Art

und Funktion und letzten Endes zwischen natürlichem Modell und kulturellem Modell, so deshalb, weil sich aus allen empirisch beobachtbaren und anscheinend heterogenen Fällen ein und dasselbe Schema herausschält, das seinen eigentlichen Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung empfiehlt. Alle Gesellschaften kennen eine Analogie zwischen den sexuellen Beziehungen und der Ernährung; aber je nach den Fällen und Stufen des Denkens nimmt bald der Mann und bald die Frau die Stellung des Essers gegenüber der des Gegessenen ein. Was bedeutet das anderes, als daß die gemeinsame Forderung die Forderung nach einem differentiellen Abstand zwischen den Begriffen und der eindeutigen Identifizierung eines jeden von ihnen ist?

Auch hier wollen wir nicht behaupten, daß das soziale Leben, die Beziehungen zwischen Mensch und Natur eine Projektion, wenn nicht gar ein Ergebnis eines Begriffsspieles sind, das sich im Geist vollzieht. »Die Ideen«, schreibt Balzac, »sind ein vollständiges System in uns, wie eines der Naturreiche, eine Art Blüte, die einst ein Genie beschreiben wird, das man dann vielleicht für verrückt hält.«* Aber für den, der das Unternehmen wagen würde, wäre zweifellos mehr Verrücktheit nötig als Genie. Wenn wir behaupten, daß das Begriffsschema die Praktiken lenkt und definiert, so deshalb, weil diese Ideen, der Untersuchungsgegenstand des Ethnologen in Form geheimnisvoller Wirklichkeiten, die in Zeit und Raum lokalisiert und nach Lebensarten und Zivilisationsformen verschieden sind, nicht mit der Praxis verwechselt werden dürfen, die – und zumindest in diesem Punkt stimmen wir mit Sartre überein (S. 181) – für die Wissenschaften vom Menschen die fundamentale Totalität bildet. Der Marxismus – wenn nicht Marx selbst – hat allzuoft so argumentiert, als entsprängen die Praktiken unmittelbar aus der Praxis. Ohne den unbestreitbaren Primat der Basis, der Infrastrukturen in Frage stellen zu wollen, glauben wir, daß zwischen Praxis und Praktiken immer ein Vermittler eingeschaltet ist, der das Begriffsschema darstellt, durch dessen Wirken eine Materie und eine Form, die beide jeder unabhängigen Existenz ermangeln, sich zu Strukturen ausbilden, d. h. zu empirischen und zugleich intelligiblen Wesen. Gerade zu dieser Theorie des Überbaus, die von Marx kaum skizziert worden ist, möchten wir einen Beitrag leisten, wobei wir es der Geschichtswissenschaft – der die Demographie, die Technologie, die hi-

* H. de Balzac, *Louis Lambert*, in *Oeuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, Bd. X, S. 396.

storische Geographie und die Ethnographie zur Seite stehen – überlassen, die Untersuchung der Infrastrukturen im eigentlichen Sinn zu verfolgen, was nicht in der Hauptsache unsere Aufgabe sein kann, da die Ethnologie zunächst eine Psychologie ist.

Alles was wir bisher zu zeigen beabsichtigten, ist daher dies, daß die Dialektik des Überbaus, wie die der Sprache, darin besteht, *konstitutive Einheiten* zu setzen, die diese Rolle nur unter der Bedingung spielen können, daß sie unzweideutig definiert werden, d. h. indem man sie einander paarweise gegenüberstellt, um dann mittels dieser konstitutiven Einheiten ein *System* herauszuarbeiten, das schließlich die Rolle des die Synthese zwischen Idee und Tatsache Vermittlenden spielen und die letztere in ein *Zeichen* verwandeln wird. Der Geist geht auf diese Weise von der empirischen Vielfalt zur begrifflichen Einfachheit über, und dann von der begrifflichen Einfachheit zur bezeichnenden Synthese.

Dieses Kapitel abzuschließen, kann nichts geeigneter sein als die Illustrierung dieser Auffassung durch eine Eingeborenentheorie. Als wirkliches *Totem und Tabu* zerlegt der Yoruba-Mythos Stück für Stück das komplexe Gebäude der Benennungen und Verbote.

Es handelt sich darum, die folgenden Regeln zu erklären. Drei Tage nach der Geburt des Kindes ruft man den Priester, damit er ihm »sein *orisha* und sein *ewaw*« gebe. Der erste Ausdruck bezeichnet das Wesen oder das Objekt, dem das Kind einen Kult weihen soll und das ein Heiratsverbot mit jeder Person nach sich zieht, die dasselbe *orisha* hat. Aufgrund dessen wird dieses Wesen oder Objekt das hauptsächliche *ewaw* des betreffenden Individuums, das es seinen Nachkommen bis in die vierte Generation weitergibt. Der Sohn dieses Individuums erhält als zweites *ewaw* das Tier-*ewaw* der Frau seines Vaters, und der Sohn dieses Sohnes bekommt seinerseits, als drittes, das Pflanzen-*ewaw* der Frau seines Vaters; schließlich nimmt der Sohn des Sohnes des Sohnes das vierte *ewaw* dieser Verwandtschaft an, eine Ratte, einen Vogel oder eine Schlange.

Diese komplizierten Regeln beruhen im Denken der Eingeborenen auf einer ursprünglichen Verteilung der Bevölkerung auf sechs Gruppen: die des Fischers; die der »Vorhersagen«: Fisch, Schlange und Vogel; die des Jägers; die der Vierfüßler; die des Bauern, die der Pflanzen. Jede Gruppe umfaßt Männer und Frauen, also insgesamt 12 Kategorien.

Zu Anfang waren die Vereinigungen einer jeden Gruppe inzestuös:

der Bruder heiratete die Schwester. Ein und derselbe Yoruba-Ausdruck bezeichnet zugleich die Heirat, die Mahlzeit, die Besitznahme, das Verdienst, den Gewinn, die Erwerbung. Heiraten und Essen ist das gleiche. Wenn man den Bruder und die Schwester der ersten Gruppe durch die Buchstaben A und B darstellt, die der zweiten Gruppe durch die Buchstaben C und D und so fort, kann die inzestuöse Anfangssituation durch folgendes Schema illustriert werden:

1	2	3	4	5	6
AB	CD	EF	GH	IJ	KL

Aber die Menschen wurden schnell dieser eintönigen »Nahrung« überdrüssig; daher bemächtigte sich der Sohn des Paares AB des weiblichen Produktes des Paares CD, und so fort für EF, GH usw.:

ABD	CDB	EFH	GHF	IJL	KLJ
-----	-----	-----	-----	-----	-----

Das war noch nicht genug: der Fischer führte gegen den Jäger Krieg, der Jäger gegen den Bauern, der Bauer gegen den Fischer, und jeder eignete sich das Produkt des anderen an. Es ergab sich nun, daß fortan der Fischer Fleisch aß, der Jäger Produkte der Erde und der Bauer Fisch:

ABDF	CDBH	EFHJ	GHFL	IJLB	KLJD
------	------	------	------	------	------

Als Repressalie verlangte der Fischer Produkte der Erde, der Bauer Fleisch und der Jäger Fisch:

ABDFJ	CDBHL	EFHJB	GHFLD	IJLB	KLJDH
-------	-------	-------	-------	------	-------

Da das nicht so weitergehen konnte, organisierte man eine große Aussprache, und die Familien kamen überein, ihre Töchter auszutauschen und die Priester zu beauftragen, die Verwechslungen und Unordnungen dank der Regel zu verhüten, daß die Frau auch nach der Heirat einen Kult für ihren *orisha* betreiben, ihn aber nicht auf ihre Kinder übertragen sollte. Aufgrund dessen werden die durch die Buchstaben B D F H J L in zweiter Position symbolisierten *orisha* bei der folgenden Generation eliminiert und das System der *ewaw* wird:

ADFJ	CBHL	EHJB	GFLD	ILBF	KJDH
------	------	------	------	------	------

Von nun an bestehen die *ewaw* jedes Individuums aus: einem *orisha*, einer »Vorhersage«, einem Tier und einer Pflanze. Jedes *ewaw* wird

vier Generationen lang in der Familie bleiben, danach wird der Priester ein neues zuteilen. Folglich sind jetzt A C E G I K eliminiert, und es bedarf eines männlichen *orisha*, um jeden Teil von *ewaw* wiederherzustellen: das Individuum, dessen Indiz ADJF (Gruppe 1) ist, kann ein Kind der Gruppe 2 heiraten, deren *ewaw* alle verschieden sind. Kraft dieser Regel sind A und C ebenso wie E und G, I und K vertauschbar:

DFJC BHLA HJBG FLDE LBFK JDHI

In der folgenden Generation fallen die Buchstaben D B H F L J weg. Die Gruppe 1 braucht Fisch und nimmt B, desgleichen die Gruppe 2, die D nimmt; die Gruppe 3 braucht Fleisch und nimmt F, desgleichen die Gruppe 4, die H nimmt; die Gruppe 5 braucht Pflanzennahrung und nimmt J, desgleichen die Gruppe 6, die I nimmt:

FJCB HLAD JBFM LDEH BFKJ DHIL

Sodann kommen die Buchstaben F H J L B D zu Fall. Aus Fleischmangel verbünden sich die Gruppen 1 und 2 mit H bzw. mit F; aus Mangel an Pflanzennahrung verbünden sich die Gruppen 3 und 4 mit L und J; aus Mangel an Fisch verbünden sich die Gruppen 5 und 6 mit D und B:

JCBH LADF BGFL DEHJ FKJD HILB

J L B D F H fallen, und die männlichen *orisha* kommen wieder an die Spitze:

CBHL ADFJ GFLD EHJB KJDH ILBF

Da es, wie man sagt, 201 *orisha* gibt, von denen man annehmen kann, daß sie zur Hälfte männlich sind, und eine beträchtliche Anzahl von »Vorhersagen«, Tieren und Pflanzen, die zur Bezeichnung der Ehehindernisse dienen, ist die Zahl der möglichen Kombinationen sehr hoch. (Dennett, S. 176-180)

Gewiß haben wir es hier nur mit einer Theorie in Form eines Gleichnisses zu tun. Der Autor, der sie zusammengestellt hat, zitiert verschiedene Tatsachen, die ihr zwar nicht widersprechen, doch zumindest nahelegen, daß die Dinge zu seiner Zeit nicht mit jener schönen Regelmäßigkeit funktionierten. Theorie hin, Theorie her, es scheint uns, daß die Yoruba, besser als die Ethnologen, den Geist von Institutionen und Regeln ins rechte Licht zu setzen wußten, die

in ihrer Gesellschaft, wie in vielen anderen, einen intellektuellen und vorgeplanten Charakter haben.* Die sinnlich wahrnehmbaren Bilder spielen ohne Zweifel dabei eine Rolle, aber immer als Symbole: es sind die Spielmarken eines kombinatorischen Spieles, das darin besteht, daß man diese Marken nach bestimmten Regeln vertauscht, ohne je die empirischen Signifikanten, an deren Stelle sie vorübergehend stehen, aus dem Auge zu verlieren.

* Das Beispiel der Ashanti, wo der Sohn die Speiseverbote des Vaters erbt und die Tochter die von der Mutter, zeigt gleichfalls, daß der Geist solcher Systeme eher »logisch« als »genealogisch« ist.

Kapitel V

Kategorien, Elemente, Arten, Zahlen

Boas, der sich über das Wesen des mythischen Denkens Gedanken machte, kam 1914 zu dem Schluß, daß »das wesentliche Problem« darin liege, zu wissen, warum Erzählungen, die die Menschen betreffen, »eine so große und dauernde Vorliebe für die Tiere, die Himmelskörper und andere personifizierte Naturerscheinungen bekundeten«. (Boas 5, S. 490) Dieses Problem bleibt in der Tat gleichsam der letzte Rest der Spekulationen über den Totemismus, aber es ist vielleicht möglich, seine Lösung zu finden.

Wir haben bereits dargelegt, daß die heterogenen Glaubensinhalte und Bräuche, willkürlich unter dem Oberbegriff des Totemismus zusammengefaßt, nicht auf der Idee einer substantiellen Beziehung zwischen einer oder mehreren sozialen Gruppen und einer oder mehreren natürlichen Gebieten beruhen. Sie sind mit anderen Glaubensinhalten und Praktiken verwandt, direkt oder indirekt mit klassifizierenden Schemata verbunden, die die Möglichkeit bieten, das natürliche und soziale Universum in der Form einer organisierten Totalität zu erfassen. Die einzigen Unterscheidungen, die man in alle diese Schemata einführen kann, sind auf Präferenzen für diesen oder jenen Klassifizierungsbereich zurückzuführen; sie sind aber nie-mals exklusiv.

Denn alle Klassifizierungsbereiche haben einen gemeinsamen Charakterzug: welchen die untersuchte Gesellschaft auch immer zeigen mag, er muß den möglichen Rückgriff auf andere Bereiche gestatten und sogar implizieren, die von einem formalen Standpunkt aus dem bevorrechtigten Bereich analog sind und sich nur durch ihre relative Stellung innerhalb eines umfassenden Bezugssystems unterscheiden, das mit Hilfe eines Gegensatzpaars arbeitet: allgemein und speziell einerseits, Natur und Kultur andererseits.

Der Irrtum der Verfechter des Totemismus lag darin, daß sie einen Klassifizierungsbereich willkürlich herausschnitten – denjenigen nämlich, der durch Bezugnahme auf die natürlichen Arten gebildet wurde – und ihm den Wert einer Institution beilegten. Aber wie alle Bereiche ist er nur einer unter vielen, und es gibt keinen Grund, ihn für wichtiger zu halten als beispielsweise den Klassifizierungsbereich,

der mit Hilfe abstrakter Kategorien arbeitet, oder den, der Namensklassen verwendet. Die bezeichnende Tatsache liegt weniger im Vorhandensein – oder Fehlen – dieses oder jenes Bereichs als in der Existenz einer Klassifizierung »mit verschiedener Schrittänge«, die der Gruppe, die sie annimmt, das Mittel bietet, sich auf allen Ebenen, von der abstraktesten zur konkretesten und der kulturellsten zur natürlichssten, genau »auszurichten«, ohne das intellektuelle Instrument zu wechseln.

In der bereits zitierten Untersuchung bezweifelte Boas, daß die so weit verbreitete Vorliebe für die von einem natürlichen Modell angeregten Klassifizierungen sich aus dem »deutlich unterschiedenen und individualisierten Charakter der Tierarten« erklären lasse, »der ihnen, leichter als den undifferenzierten Mitgliedern der menschlichen Art, in einer Erzählung Rollen zuzuweisen vermag«. Es scheint uns jedoch, daß Boas hier an eine bedeutsame Wahrheit geführt hat. Um sie zu erkennen, hätte es genügt, wenn Boas, entgegen einer oft behaupteten Position, das Märchen oder den Mythos nicht auf eine einfache Erzählung reduziert hätte, sondern bereit gewesen wäre, hinter der mythischen Rede das aus diskontinuierlichen Gegensätzen bestehende Schema, das ihre Organisation lenkt, zu untersuchen. Andererseits liefert die natürliche »Unterscheidbarkeit« der biologischen Arten dem Denken kein endgültiges und unmittelbares Modell, sondern viel eher ein Mittel des Zugangs zu anderen Unterscheidungssystemen, die ihrerseits auf das erste zurückwirken. Daß die zoologischen und botanischen Typologien letzten Endes häufiger und bereitwilliger verwendet werden als die anderen, kann nur an der Zwischenstellung liegen, die sie, im gleichen logischen Abstand, zwischen den extremen – den kategorischen und den außergewöhnlichen – Klassifizierungsformen einnehmen. Bei dem Begriff der Art halten sich in der Tat der Gesichtspunkt der Ausdehnung und der des Inhalts die Waage: isoliert betrachtet ist die Art eine Sammlung von Individuen; aber in bezug auf eine andere Art ist sie ein System von Definitionen. Weiterhin ist jedes dieser Individuen, deren theoretisch unbegrenzte Sammlung die Art bildet, undefinierbar in der Ausdehnung, da es einen Organismus bildet, der ein System von Funktionen ist. Der Begriff der Art hat also eine innere Dynamik: als Sammlung, die zwischen zwei Systemen steht, ist die Art der Operator, der es erlaubt (sogar dazu zwingt), von der Einheit einer Mannigfaltigkeit zur Vielfalt einer Einheit überzugehen.

Wie wir an anderer Stelle gezeigt haben (6, S. 121 ff.), hat Bergson geahnt, welch wichtige Rolle der Begriff der Art aufgrund seiner logischen Struktur in der Kritik des Totemismus spielen könnte. Aber wir haben allen Anlaß zu fürchten, daß er seine Interpretation, wenn er sie hätte präzisieren müssen, auf den subjektiven und praktischen Aspekt der Beziehung zwischen den Menschen und der natürlichen Welt beschränkt hätte, wie es das Beispiel des Tischgenossen illustriert, der fragt, »was es heute zu essen gibt«, und dessen Neugier durch die Antwort »Kalb« vollkommen befriedigt ist. In Wirklichkeit läßt sich die Bedeutung des Begriffs der Art weniger aus einem Bestreben des praktisch Handelnden erklären, ihn aus biologischen und Nützlichkeitserwägungen in einen Gattungsbegriff aufzulösen (was darauf hinausliefe, die berühmte Formel »Gras zieht Grasfresser an« auf den Menschen auszudehnen*) als aus seiner mutmaßlichen Objektivität; für die letzte Diskontinuität der Wirklichkeit ist das anschaulichste Bild, über das der Mensch verfügt, und die direkteste Manifestation, die er zu erfassen vermag, die Vielfalt der Arten: sie ist der sinnlich wahrnehmbare Ausdruck einer objektiven Chiffrierung.

Es ist in der Tat überraschend, daß die moderne Biologie zur Erklärung der Vielfalt der Arten sich Schemata zuwendet, die denen der Kommunikationstheorie ähneln. Wir können uns nicht auf ein Gebiet wagen, dessen Probleme die Kompetenz des Ethnologen übersteigen. Aber wenn es stimmt, daß, wie es Biologen annehmen, die rund 2 Millionen lebenden Arten in ihrer anatomischen, physiologischen und ethologischen Vielfalt aufgrund chromosomalischer Formeln interpretiert werden müssen, deren jede sich auf eine unterschiedliche Periodizität in der Verteilung von vier Elementen auf der molekularen Kette reduziert, dann hätten wir vielleicht den tieferen Grund für die bevorzugte Bedeutung, die der Mensch dem Begriff der Art zuerkennt. Wir würden begreifen, wie es kommt, daß dieser Begriff einen Modus für das sinnliche Verstehen eines von

* Ein Standpunkt, der übrigens in bezug auf das Tier ebenso falsch ist wie in bezug auf den Menschen: Die Bemühungen, in Afrika Naturparks anzulegen, die der Erhaltung der bedrohten Arten dienen, stoßen auf die Schwierigkeit, daß die Tiere, selbst wenn die Weidefläche groß genug ist, sie nur als »Heimathafen« benutzen und sich, weit über die Grenzen des Reservats hinaus, auf die Suche nach Gräsern begeben, die reicher an Proteinen sind als die der Weideflächen, die man ihnen mit der naiven Begründung, sie seien hinreichend ausgedehnt, aufzwingen will. (Grzimek, S. 20) Nicht das Gras, sondern der Unterschied zwischen den Grasarten interessiert also den Grasfresser ...

der Natur objektiv gegebenen Kombinationssystems liefert und daß die Tätigkeit des Geistes und sogar das soziale Leben ihn entlehnern, um ihn bei der Schöpfung neuer Taxonomien anzuwenden. Die dunkle Faszination, die der Totemismus auf das Denken der Ethnologen ausübt, wäre dann nur ein Sonderfall jener Faszination, die der Begriff der Art immer und überall auf die Menschen ausübt; sein Geheimnis wäre auf diese Weise entschleiert.

Die Naturwissenschaften haben lange Zeit geglaubt, es mit »Reichen« zu tun zu haben, d. h. mit unabhängigen und souveränen Gebieten, deren jedes sich durch besondere Merkmale definieren lasse, bevölkert mit Wesen oder Objekten, die bevorrechtigte Beziehungen miteinander unterhalten. Diese heute überholte Auffassung, die aber noch immer die des »gesunden Menschenverständes« ist, konnte die logische Kraft und die Dynamik des Artbegriffs nur abwerten, da die Arten unter diesem Aspekt als leblose und getrennte, in den Grenzen ihrer jeweiligen »Reiche« gefangene Klassen erscheinen. Die Gesellschaften, die wir primitiv nennen, können sich nicht vorstellen, daß zwischen den verschiedenen Klassifizierungsbereichen eine Kluft bestehen sollte; für sie sind es Etappen oder Momente eines kontinuierlichen Übergangs.

Die Hanunóo der Südphilippinen teilen das Universum in Wesen, die benannt, und solche, die nicht benannt werden können. Die benannten Wesen teilen sich in Dinge, und in Personen und Tiere. Wenn ein Hanunóo das Wort »Pflanze« ausspricht, schließt er aus, daß die Sache, von der er spricht, ein Stein oder ein hergestellter Gegenstand ist. Die Klasse »krautartige Pflanze« schließt ihrerseits andere Pflanzenklassen aus, etwa die der »Holzgewächse« usw. Unter den krautartigen Pflanzen ist der Ausdruck »Pfeffergewächs« differentiell in bezug auf »Reisgewächs« usw. »Angebauter Pfeffer« schließt »wilden Pfeffer« aus, und »angebauter Chili-Pfeffer« schließt »angebauten grünen Pfeffer« aus; schließlich präzisiert »Katzpenis«, daß es sich um ein Individuum handelt, welches nicht zu den fünf anderen Abarten oder *taxa* gehört, die von der Eingeborenenkultur in der Gruppe der angebauten Pfefferarten unterschieden werden. (Conklin 4)

Diese Arbeitsweise, die durch eine Reihe von Dichotomien dargestellt werden kann, ist folgendermaßen charakterisiert worden:

Im Bereich der Pflanzen unterscheiden die Hanunóo Typen, die man nicht mit dem botanischen Begriff der Art verwechseln darf, der vom Stand-

punkt der Kategorien aus nicht auf der gleichen Ebene liegt, die aber dennoch mit ihm einen Zug gemeinsam haben: die Typen schließen sich gegenseitig aus. Die Namen jedes der 1625 gezählten Typen* bestehen aus lexikalischen Elementen, deren Zahl zwischen 1 und 5 variiert. Jeder Typus unterscheidet sich von allen anderen durch mindestens ein Element. Die binominale Form ist die häufigste . . . Die Ähnlichkeit zwischen den Klassifizierungen der Hanunóo und denen der botanischen Wissenschaft vermindern sich rasch, wenn man sich den höchsten und umfassendsten Kategorien nähert. (Conklin 1, S. 116f, 162)

Die Klassen, die sich mit Linnéschen Kategorien decken (Pfefferpflanze: *Capsicum* sp., angebauter Pfeffer: *Capsicum annuum* L., wilder Pfeffer: *Capsicum frutescens* L.) liegen in der Tat weder auf der gleichen Ebene noch auf der gleichen Seite des dichotomischen Systems. Insbesondere zeigt sich der Bereich der Botanik nicht isoliert von dem der populären Botanik, wie sie der Gärtner oder die Hausfrau praktiziert; und ebensowenig ist er von den Kategorien des Philosophen und des Logikers isoliert. In der Mitte zwischen den beiden anderen Bereichen bietet er die Möglichkeit, von einem zum anderen überzuwechseln und jede Ebene mit Hilfe eines einer anderen Ebene entlehnten Code begrifflich zu fassen. (Vgl. Diagramm S. 164)

Die Subanun, ein anderer Stamm der Philippinen, teilen die Krankheiten nach demselben Prinzip ein. Sie beginnen damit, die Verwundungen von den Hautkrankheiten zu unterscheiden, die sie wiederum in »Entzündungen«, »Geschwüre« und »Krätze« unterteilen, wobei jede dieser drei Formen mit Hilfe mehrerer binärer Gegensätze noch spezifiziert wird: einfach/vielfach, offen/verborgen, schwer/leicht, oberflächlich/tief, distal/proximal. (Frake)

Alle in den Kapiteln I und II erwähnten Dokumente verbinden sich mit diesen Beispielen und zeigen die Häufigkeit zoologischer und botanischer Taxonomien, die keine getrennten Bereiche sind, sondern ein integrierender Teil einer globalen und dynamischen Taxonomie, deren vollkommen homogene, da aus aufeinanderfolgenden Dichotomien bestehende Struktur die Einheit garantiert. Aus

* Davon sind 500 bis 600 nur eßbar (a. a. O., S. 184) und 406 ausschließlich zum therapeutischen Gebrauch bestimmt (S. 249). Diese 1625 Typen, die das Eingeborenen-Denken in 890 Kategorien gruppiert, entsprechen in der botanischen Wissenschaft 650 Gattungen und ca. 1100 verschiedenen Arten (S. 162 f.).

(etwas, das benannt werden kann)

Sache
 (keine Person und kein Tier)

Pflanze
 (kein Stein usw.)

krautartige Pflanze
 (kein Holzgewächs usw.)

Pfeffergewächs
 (*Capsicum* sp.)

Angebaute Pfefferpflanze
 (*Capsicum annuum* L.)

Angebaute
 Pfefferpflanze
 (keine angebaute grüne
Paprika usw.)

Katzenpenis

(keine der fünf anderen terminalen
 taxa).

(keine wilde Pfefferpflanze:
Capsicum frutescens L., usw.)

diesem Merkmal folgt zunächst, daß der Übergang von der *Art* zur *Kategorie* immer möglich ist; und sodann, daß kein Widerspruch zwischen dem *System* (das an der Spitze steht) und dem *Lexikon* auftaucht, dessen Rolle um so entscheidender wird, je weiter man die Stufenleiter der Dichotomien hinabsteigt. Das Problem der Beziehung zwischen *kontinuierlich* und *diskontinuierlich* erhält so eine originelle Lösung, da die Welt in Form eines aus sukzessiven Gegen-sätzen bestehenden Kontinuums dargestellt wird.

Diese Kontinuität erscheint bereits in dem Schema, das bei den Pawnee-Indianern der Liturgie der jahreszeitlichen Riten zugrunde liegt: die Pfosten der Hütte, in der die Feier stattfindet, werden je nach ihrer Himmelsrichtung aus vier verschiedenen Holzarten ausgewählt und mit verschiedenen Farben bemalt, die wieder den Richtungen entsprechen, welche die Jahreszeiten symbolisieren, deren Vereinigung das Jahr bildet:

RAUM	Pappel weiß	Südwest ..	Jahr
	Negundo .. rot	Südost ..	
	Ulme schwarz ...	Nordost ..	
	Weide gelb	Nordwest ..	

Süd Sommer

Nord ... Winter

ZEIT

Der gleiche explizite Übergang von der Art oder der Gruppe von Arten zu einem System von Eigenschaften oder Kategorien kann mit melanesischen Beispielen illustriert werden. Wir haben bereits erwähnt, daß auf Mawatta, einer Insel der Torres-Straße, die Clans mit Tiernamen je nach der Art in Land-Clans oder See-Clans, Krieger-Clans oder friedliebende Clans gruppiert sind. Bei den Kiwai wird ein Gegensatz von Sago-Leuten und Igname-Leuten mittels zweier Sinnbilder zum Ausdruck gebracht: dem der nackten Frau und dem der Raute, die allerdings »Mutter der Igname« genannt wird; er entspricht ebenfalls dem Wechsel der Jahreszeiten und den Windverhältnissen. Auf den Trobriand-Inseln gab es eine jedem Clan eigene Entsprechung: zu einem Vogel, einem Säugetier, einem Fisch, einer Pflanze. Die binären Systeme der Salomon-Inseln beziehen sich entweder auf zwei Vögel: wilder Hahn und Kalao; oder auf zwei Insekten: Gespenstheuschrecke und Gottesanbeterin; oder auf zwei

Gottheiten, die jedoch antithetische Verhaltensweisen verkörpern: Herr Klug und Herr Ungeschickt. (Frazer, Bd. II, passim) Man begreift also, daß die logische Strenge der Gegensätze aufgrund des gewählten Code ungleich deutlich sein kann, ohne deshalb natürliche Unterschiede zu implizieren. Die klassifizierenden Schemata der Sioux bieten ein gutes Beispiel dafür, weil sie Variationen über ein gemeinsames Thema bilden; nur der semantische Bereich zur Bezeichnung des Systems wechselt.

Alle Stämme haben Rundanlagen, die ein gedachter Durchmesser in zwei Hälften teilt. Aber bei vielen von ihnen überdeckt dieser sichtbare Dualismus ein Prinzip der Dreiteilung, dessen symbolisches Material von Stamm zu Stamm variiert: die Clans der Winnebago sind in der einen Hälfte doppelt so zahlreich wie in der anderen (8 gegenüber 4); die zehn Omaha-Clans sind genau auf die Hälften verteilt, aber je eine hat zwei Häuptlinge, die andere nur einen; bei den Osage zählt man 7 Clans pro Hälfte, aber eine Hälfte teilt sich in Unterhälften, während die andere homogen ist. In den drei Fällen veranschaulicht, wie auch immer der Gegensatz verwirklicht sein mag, die Hälften von oben oder vom Himmel die einfache Form, die von unten oder von der Erde die komplexe Form.

Andererseits, um beim System der Hälften zu bleiben, ist der Gegensatz oben/unten, auch wenn in allen Gruppen implizit vorhanden, nicht immer der ausdrücklich formulierte. Man findet ihn tatsächlich in den verschiedensten Weisen ausgedrückt, die entweder ausschließlich oder nebeneinander bestehen können: Himmel/Erde, Donner/Erde, Tag/Nacht, Sommer/Winter, rechts/links, West/Ost, männlich/weiblich, Frieden/Krieg, Frieden-Krieg/Polizei-Jagd, religiöse Betätigungen/politische Betätigungen, Schöpfung/Erhaltung, Festigkeit/Bewegung, sakral/profan... Schließlich wird je nach den Gruppen (oder innerhalb derselben Gruppe je nach den Umständen) bald der binäre, bald der ternäre Aspekt in den Vordergrund gestellt; einige, wie die Winnebago, bilden ein fünfteiliges System, während die Ponca die dualistische Struktur in ein vierteiliges System zerlegen: Erde und Wasser, Feuer und Wind.

Ebenso kann man bei den Algonkin von der anscheinend nicht bezeichnenden Vielfalt der 40 oder 50 Ojibwa-Clans, die aber bereits in Säugetier-Clans, Fisch-Clans und Vogel-Clans gruppierbar sind, zurückgehen zu dem weit expliziteren Schema der Mohikaner (wo die Clans auf drei Phratrien verteilt waren, von denen die eine aus

den Clans des Wolfs, des Bären, des Hundes, des Opossum bestand; die andere aus denen der kleinen Schildkröte, der großen Schildkröte, der Sumpfschildkröte, des Aals; und die dritte aus denen des Truthahns, des Kranichs und des Huhns) und zu dem Delaware-Schema, das bis zum äußersten vereinfacht ist und dessen Logik unmittelbar einleuchtet, da es nicht mehr als drei Gruppen umfaßt, Wolf, Schildkröte und Truthahn, die eindeutig der Erde, dem Wasser und der Luft entsprechen.

Das weite Corpus der Osage-Riten, die von La Flesche gesammelt und veröffentlicht wurden und auf die wir bereits Bezug genommen haben (S. 74 f.), bietet eine Fülle von Beispielen, die zuweilen Beweise sind für die wechselseitige Konvertibilität der »konkreten Klassifikatoren«, Tiere und Pflanzen, und der »abstrakten Klassifikatoren«, Zahlen, Himmelsrichtungen usw. So stehen z. B. der Bogen und die Pfeile auf der Liste der Clan-Namen, aber es handelt sich bei ihnen nicht nur um gefertigte Gegenstände. Der Text der Gebete und Anrufungen verrät, daß der eine Pfeil schwarz bemalt ist, der andere rot, und daß dieser Gegensatz der Farben dem von Tag und Nacht entspricht; die gleiche Symbolik kehrt in den Farben des Bogens wieder, der auf der Innenseite rot ist und auf der Außenseite schwarz: mit dem rot-schwarzen Bogen schießen, indem man abwechselnd einen roten und einen schwarzen Pfeil benutzt, heißt das Wesen der Zeit zum Ausdruck bringen, die selbst am Wechsel von Tag und Nacht gemessen wird. (Vgl. La Flesche 1, S. 99; 3, bes. S. 207, 233, 364 f.)

Die konkreten Klassifikatoren dienen nicht nur als Begriffsträger, sie können auch, in ihrer sinnlich wahrnehmbaren Form, davon zeugen, daß ein logisches Problem gelöst oder ein Widerspruch überwunden worden ist. Ein komplexer Ritus der Osage geht Hand in Hand mit der Fertigung eines Paars Mokassins für den Priester. Diese besondere Aufmerksamkeit, die einem einzelnen Element der Bekleidung geschenkt wird, könnte überraschen, wenn die Analyse der Texte nicht im Mokassin etwas ganz anderes aufdecken würde als seine Nützlichkeitsfunktion: der Mokassin, ein Kulturgegenstand, steht im Gegensatz zu dem »schlechten« Kraut, das der Fußgänger zertritt; er entspricht damit dem Krieger, der seine Feinde vernichtet. Nun zeigt aber das sozio-kosmologische Schema der Osage, daß die Kriegerfunktion die Land-Hälfte bezeichnet, mit der das Kraut gleichfalls verbunden ist. Die besondere Symbolik des

Mokassins steht also im Widerspruch zu der allgemeinen Symbolik, da für die erstere der Mokassin »Anti-Land« ist, während er für die zweite zum Land gehört. Die Genauigkeit des Rituals erklärt sich durch die Sichtbarmachung dessen, was man die logische Hinfälligkeit nennen möchte, die eine hochritualisierte Fabrikationstechnik gerade zu vertuschen dient. (Vgl. a.a.O. 3, S. 61–67)

Im Denken der Osage ist der hauptsächlichste und einfachste Gegensatz, der auch die größte logische Kraft besitzt, der der beiden Hälften: *Tsi'-zhu*: Himmel, und *Hon'-ga*, unterteilt in *Hon'-ga* im eigentlichen Sinne: festes Land, und *Wa-zha'-zhe*: Wasser. Darauf baut sich eine komplexe Grammatik auf mittels eines Systems von Entsprechungen mit mehr konkreten oder mehr abstrakten Bereichen, innerhalb derer jedoch das als Katalysator wirkende Ausgangsschema die Kristallisierung anderer Schemata auslöst, zweiteilige, dreiteilige, vierteilige oder mehrteilige. Als erstes die Richtungen, da in der Einweihungshütte Himmel und Erde einander gegenüberstehen wie Nord und Süd, Festland und Wasser wie Ost und West. Zweitens folgt aus dem Gegensatz von gerade und ungerade eine Zahlenmystik. Wie wir in einem früheren Kapitel gezeigt haben, gehört die Ziffer 6 zur Hälfte Himmel, die Ziffer 7 zur Hälfte Erde, und ihre Summe 13 entspricht auf kosmologischer Ebene der Zahl der Strahlen der aufgehenden Sonne (die eine *Halbsonne* ist) und auf sozialer Ebene der Zahl der Heldenataten, die ein vollendeter Krieger (der ein *Halbmensch* ist, da die kriegerische Funktion das Erbteil der einen der beiden Hälften ist, deren Gesamtheit den Stamm bildet) für sich buchen muß.*

So können die Qualitäten und die Einheit der beiden großen Unterteilungen des Stammes in Form eines Menschen oder eines Tieres symbolisiert werden, aber die Teilung *Hon'-ga* muß immer die rechte Seite des Menschen oder Tieres vertreten und die Teilung *Tsi'-zhu* die linke Seite. Dieser Begriff einer natürlichen Dualität und Einheit spiegelte sich nicht nur in der sozialen Organisation wider: in alten Zeiten war sie dem Geist der Individuen in Form persönlicher Verhaltensweisen eingeprägt; so zogen die Mitglieder der Abteilung *Hon'-ga*, wenn sie eine Fußbekleidung anlegten, zuerst den rechten Mokassin an und die der Abteilung *Tsi'-zhu* zuerst den linken Mokassin. (La Flesche 3, S. 115)

Wir müssen hier eine Parenthese eröffnen, um zu betonen, daß diese

* Für diese Interpretation, die nicht in den Texten steht, müssen wir selbst die Verantwortung übernehmen.

strenge Sorgfalt bei der praktischen Anwendung eines logischen Schemas keine außergewöhnliche Erscheinung ist. In Hawaii wurde der Tod eines Häuptlings durch heftige Trauerkundgebungen unterstrichen. Die Teilnehmenden trugen den Schurz um den Hals geknotet und nicht, wie gewöhnlich, um die Hüfte. Diese Umkehrung der Bekleidung von oben und unten war von sexueller Freiheit begleitet (und zweifellos bedeutete sie auch sexuelle Freiheit). Die Wichtigkeit des Gegensatzes zwischen oben und unten drückte sich in einer großen Anzahl von Verboten aus: ein Gefäß, das Lebensmittel enthält, mit einem beliebigen Gegenstand, auf dem jemand gestanden oder gesessen hat, zu bedecken; sich auf ein Kopfkissen zu setzen oder die Füße daraufzulegen; den Kopf auf ein Kissen zu legen; sich auf ein Gefäß zu setzen, das Lebensmittel enthält; als Tampons für die Monatshygiene andere Tücher zu benutzen als die von Röcken unterhalb des Gürtels usw.:

Als ich klein war, erinnerten die Traditionalisten oft an den schrecklichen Brauch der Weißen, zuweilen Unterlaken und Oberlaken zu vertauschen, als wüßten sie nicht, daß das, was oben (*ma luna*) hingehört, oben bleiben muß, und was unten (*ma lalo*) hingehört, unten bleiben muß ...

Eines Tages drapierte sich in einer *hula*-Schule, die mein Vetter '*Ilala'-ole-o-Ka'abu-manu* leitete, eine leichtsinnige Schülerin die Schulter mit ihrem Kleid. Der Lehrer des *hula* bestrafte sie hart und sagte: »Was oben hingehört, muß oben bleiben, und was unten hingehört, muß unten bleiben« (*Ko luna, no luna no ia; ko lalo no lalo no ia*). (Handy und Pukui, S. 182)

Neuere Untersuchungen (Needham 3, Beidelman) zeigen das Raffinement, mit dem afrikanische Stämme aus Kenia und Tanganjika den für sie grundlegenden Gegensatz zwischen rechts und links auswerten (eher im Bereich der Hände als der Füße, so scheint es, aber wir haben schon die besondere Aufmerksamkeit erwähnt, die die Osage den unteren Körperteilen schenken). Für die Liebesgesten nimmt der Kaguru-Mann die linke Hand, die Kaguru-Frau die rechte (d. h. also jeweils die Hand, die für jedes Geschlecht unrein ist). Die erste Zahlung an den Medizинmann, bevor die Behandlung anfängt, wird mit der rechten Hand geleistet, die letzte mit der linken Hand usw. Die Bororo Afrikas, Peul-Nomaden im nigerianischen Küstengebiet, scheinen wie die Kaguru die rechte Seite mit dem Mann und mit dem Vorher zu verbinden, die linke Seite mit der Frau und dem Nachher*; entsprechend geht die männliche

* Für ein analoges raumzeitliches System im gleichen Gebiet vgl. Diamond.

Hierarchie von Süden nach Norden, die weibliche von Norden nach Süden. Daraus folgt, daß im Lager die Frau ihre Kalebassen in abnehmender Größenordnung aufstellt, wobei sie die größte nach Süden ausrichtet, während der Mann seine Kälber in umgekehrter Ordnung festbindet. (Dupire)

Kommen wir nun auf die Osage zurück. Wir haben gesehen, daß bei ihnen die Zahl 13 zunächst die Summe aus den beiden sozialen Gruppen, der Rechten und der Linken, dem Süden und dem Norden, dem Sommer und dem Winter darstellt; infolgedessen spezifiziert sie sich konkret und entwickelt sich logisch. Bei dem Bild der aufgehenden Sonne, in dem der Mann, der sie betrachtet, die Quelle alles Lebens verehrt (und also gen Osten blickt, wodurch sich tatsächlich der Süden zu seiner Rechten befindet und der Norden zu seiner Linken*), kann die Zahl 13 die Vereinigung zweier Zahlen symbolisieren: 6 und 7, Himmel und Erde, usw. Doch sofern sich der Sonnensymbolismus auf einen Stern bezieht, ist er besonders an die Hälfte Himmel gebunden. Daher das Auftauchen anderer konkreter Spezifizierungen der Zahl 13, die den Untergruppen der anderen Hälfte vorbehalten bleiben: 13 Bärenspuren zur Darstellung der Heldentaten der Clans des festen Landes, 13 Weiden für die der Clans des Wassers. (La Flesche 3, S. 147)

Dreizehn ist also der Ausdruck einer doppelten menschlichen Totalität: sie ist kollektiv, da der Stamm aus zwei asymmetrischen Hälften besteht (quantitativ: eine einfache, eine gespaltene; und qualitativ: eine für den Frieden und eine für den Krieg), und individuell, aber gleichfalls asymmetrisch (die Rechte und die Linke). Als Totalität wird diese Vereinigung von gerade und ungerade, von kollektiv und individuell, von sozial und organisch unter der Wirkung des dreiteiligen kosmologischen Schemas weiter verfeinert: es gibt eine »Dreizehn« des Himmels, eine »Dreizehn« der Erde und eine »Dreizehn« des Wassers. Zu dieser Codierung nach Elementen gesellt sich schließlich eine Codierung nach Arten, wo zwei Gruppen, die aus 7 bzw. 6 »Tieren« zusammengesetzt sind, sich durch das Auf-

* Der Priester ist rot bemalt, um den glühenden Wunsch zum Ausdruck zu bringen, die Sonne möge sein Leben vorteilhaft und fruchtbar gestalten und ihn mit einer langen Nachkommenschaft segnen. Wenn der ganze Körper rot bemalt worden ist, wird eine schwarze Linie auf das Gesicht gezogen, die von einer Wange zur Mitte der Stirn verläuft und dann wieder zur anderen Wange zurück. Diese Linie stellt den düsteren Horizont der Erde dar, und man nennt sie »Falle« oder Einfriedung, in der das ganze Leben eingeschlossen ist und gefangengehalten wird. (La Flesche 3, S. 73)

tauchen von Antagonisten verdoppeln, so daß sich die Zahl der Einheiten des Systems auf der konkretesten Ebene auf 26 erhöht (wie man vorhersehen konnte). Die 7 Tiere und ihre Antagonisten bilden folgende Tabelle:

<i>Tiere</i>	<i>Antagonisten</i>
Luchs	Hirsch mit gekrümmtem Geweih, männlich, jung
Grauer Wolf	Hirsch mit grauem Geweih, männlich, jung
Männlicher Puma	Hirsch mit schwarzem Geweih, männlich, ausgewachsen
Männlicher schwarzer Bär	Hügel voller Larven (Insekten?)
Männlicher Bison	Klippe, Felswand
Elch	Pflanze, deren Blüten sich der Sonne zuwenden (<i>Silphium laciniatum</i>)
Hirsch*	kein Antagonist: seine Kraft liegt in der Flucht

Das System der 6 Tiere ist weniger deutlich. Es umfaßt zwei Abarten der Eule, die beide dem männlichen Waschbär (jung bzw. ausgewachsen) gegenüberstehen, den Steinadler, der dem Truthahn gegenübersteht, und schließlich, wie es scheint, die Flußmuschel (deren Schale dazu dient, die Perlmuttgehänge herzustellen, die die Sonne symbolisieren), das Bisonfell (?) und die kleine Pfeife (?).

Eine logische Struktur – anfangs ein einfacher Gegensatz – entfaltet sich also garbenartig in zwei Richtungen: eine abstrakte in Form der Zahlenkunde; und eine konkrete, die zunächst elementar und dann

* Das furchtsame Verhalten des Hirschs röhrt daher, daß er keine Gallenblase hat. Seine Rolle ist eine doppelte: da sein Fleisch als beständige Quelle der fleischlichen Nahrung angesehen wird, ist er in dieser Hinsicht der Pflanzennahrung vergleichbar, die von vier wesentlichen Pflanzen stammt: *Nelumbo lutea*, *Apios apios*, *Sagittaria latifolia*, *Falcata comosa*. Der Hirsch und diese vier Pflanzen sind die Grundlage des Stammeslebens, und die vordringlichste Rolle der Krieger besteht in der Verteidigung der Ländereien, wo man sie antrifft. (a. a. O., S. 129 f.) Andererseits hat der Hirsch eine kulturelle Rolle: von ihm stammen die Sehnen, die die Frauen zum Nähen und die Männer zum Bekielen der Pfeile benutzen. (a. a. O., S. 322)

172

spezifiziert ist. In jedem Bereich erlauben es semantische Kurzschlüsse, auch die von ihm entferntesten Bereiche direkt miteinander zu verbinden. Aber der Bereich der Arten, der auch der spezifizierteste von denen ist, die wir betrachtet haben, stellt nicht eine Grenze oder einen Endpunkt des Systems dar: ohne in Trägheit zu fallen, schreitet es weiter fort mit Hilfe neuer Detotalisierungen und Retotalisierungen, die auf mehreren Ebenen vor sich gehen können. Jeder Clan besitzt ein »Lebenssymbol« – Totem oder Gottheit –, dessen Namen er annimmt: Puma, schwarzer Bär, Königsadler, junger Hirsch usw. Die Clans definieren sich auf diese Weise in bezug aufeinander, mittels eines differentiellen Abstandes. Doch gründen die rituellen Texte jede unterscheidende Wahl auf ein System unveränderlicher Merkmale, das als allen Arten gemeinsam vorausgesetzt wird: jede Art behauptet das von sich, was der Puma für sich selbst feststellt (La Flesche 2, S. 106 f.):

Betrachte die Unterseite meiner Pfoten, die schwarz sind,
Ich habe meine Kohle aus der Unterseite meiner Pfoten gemacht,
Wenn die ganz Kleinen [*die Menschen*] auch ihre Kohle aus der Haut
[meiner Pfoten machen,
Werden sie immer Kohle haben, die leicht ihre Haut durchdringt,
[während sie der Straße des Lebens folgen.
Betrachte meine Nasenspitze, die schwarz ist, usw.
Betrachte die Spitze meiner Ohren, die schwarz ist, usw.
Betrachte mein Schwanzende, das schwarz ist, usw.

Jedes Tier wird so nach einem Gesetz der Entsprechung (Schnauze = Schnabel, usw.) in Teile zerlegt, und die gleichwertigen Teile werden untereinander neu geordnet, dann alle zusammen nach der gleichen vorherrschenden Eigenschaft: dem Vorhandensein von »kohligem« Teilen, wegen der Beschützerrolle, die die Osage dem Feuer und seinem Produkt, der Kohle, und schließlich, als Folge davon, auch der schwarzen Farbe zuschreiben: »das schwarze Ding«, die Kohle, ist Gegenstand eines speziellen Ritus, zu dem die Krieger vor dem Aufbruch in den Kampf verpflichtet sind. Wenn sie es versäumen, sich das Gesicht schwarz anzumalen, verlieren sie das Recht, ihre Heldentaten wiederzuerzählen und Ansprüche auf militärische Ehren zu erheben. (La Flesche 3, S. 327 ff.) Wir haben also bereits ein System mit zwei Achsen, eine für die Verschiedenheiten und eine für die Ähnlichkeiten:

Kohle-Tier

	schwarze Pfoten	schwarzes Maul	schwarzer Schwanz	usw.
Natürliche Arten	Puma			
	Bär			
	Adler			
	Hirsch			
	Schwan			
	usw.			

Das analytische Verfahren, das es erlaubt, von den Kategorien zu den Elementen und von den Elementen zu den Arten überzugehen, setzt sich also gleichsam durch eine ideale Zergliederung jeder Art fort, die nach und nach auf einer anderen Ebene die Totalität wiederherstellt.

Diese doppelte Bewegung der Detotalisierung und der Retotalisierung vollzieht sich auch auf einer diachronischen Ebene, wie es beim Vigilienritus die wunderbaren Gesänge des Bären und des Biber zeigen (die die Erde bzw. das Wasser repräsentieren). Sie meditieren über die bevorstehende Überwinterung und bereiten sich auf sie vor gemäß ihren besonderen Sitten (die hier mit symbolischer Bedeutung ausgestattet sind), damit die Ankunft des Frühlings und die Wiedererstarkung ihrer Kräfte als das Pfand des langen Lebens erscheinen können, das den Menschen verheißen ist: »Nachdem sechs Monde vergangen waren . . . , machte sich der Bär an eine genaue Überprüfung seines Körpers.« Er zählt die Anzeichen seiner Abmagerung (d. h. eines mitgenommenen Körpers, der aber, weil er lebendig geblieben ist, in noch größerem Maße die Kraft des Lebens bestätigt: verminderte Körperfläche, geschrumpfte Zehen, verkümmerte Nägel, erschlaffte Muskeln, schwabbeliger Bauch, herausstehende Rippen, weiche Knie, hängendes Kinn, faltige Augenwinkel, enthaarte Stirn, schüttiges Fell). Dann hinterläßt er seine Spuren, die Symbole kriegerischer Taten, sechs auf der einen Seite, sieben auf der anderen, schnellen Schrittes davoneilend, »um eine Gegend zu erreichen, wo die Luft in der Sonnenhitze flimmert«. (La Flesche 3, S. 148-164)

Die synchronische Struktur des Stammes, wie sie sich in der Aufteilung

lung in drei elementare Gruppen ausdrückt, die selbst wieder in Clans zerfallen, die Totem-Namen tragen, ist, wie wir gesehen haben (vgl. oben, S. 85 f.), nur die Projektion eines zeitlichen Werdens auf die Ordnung der Gleichzeitigkeit, eines Werdens, das die Mythen in Ausdrücken der Aufeinanderfolge beschreiben: Als die ersten Menschen auf der Erde erschienen (nach dieser Version vom Himmel; eine andere Version [Dorsey 1] läßt sie aus dem Erdinnern auftauchen), setzten sie sich in der Reihenfolge ihrer Ankunft in Marsch: zuerst die Leute des Wassers, dann die der Erde, dann die des Himmels (La Flesche 2, S. 59 f.); da sie aber die Erde mit Wasser bedeckt vorfanden, riefen sie zuerst die Wasserspinne, dann den Schwimmkäfer, dann den weißen Blutegel und zum Schluß den schwarzen Blutegel an, damit diese sie an bewohnbare Orte führten (a. a. O., S. 162 ff.).

Man sieht also, daß das Tier, das »Totem« oder seine Art, in keinem Falle als biologische Entität erfaßt werden kann; aufgrund seines Doppelcharakters, einerseits Organismus (d. h. System) und andererseits Herkunft von einer Art (die ein Begriff in einem System ist), erscheint das Tier gleichsam als begriffliches Werkzeug mit zahlreichen Möglichkeiten, jeden beliebigen Bereich, ob er in der Synchronie oder der Diachronie, im Konkreten oder Abstrakten, in der Natur oder der Kultur liegt, zu detotalisieren und zu retotalisieren.

Genaugenommen rufen die Osage also niemals den Adler an. Denn es handelt sich je nach den Umständen und den Augenblicken um Adler verschiedener Arten: den Steinadler (*Aquila chrysaëtos* L.), den gefleckten Adler (*Aquila clanga* L.), den Fischadler (*Heliaeetus leucocephalus*) usw.; verschiedener Farben: rot, weiß gefleckt usw.; schließlich um Adler in verschiedenen Augenblicken ihrer Existenz: jung, ausgewachsen, alt usw. Diese dreidimensionale Matrix, ein echtes System *mittels* eines Tieres und nicht das Tier selbst, bildet den Gegenstand des Denkens und liefert das begriffliche Werkzeug.* Wäre das Bild nicht so trivial, so könnte man dieses Werkzeug mit den Geräten vergleichen, die aus einem Raster aus Klingen bestehen und zum Zerschneiden der Kartoffeln in Scheiben oder Viertel dienen: ein »apriorisches« Gitter wird auf alle empirischen Situationen

* »Wir glauben nicht«, erklärte ein Osage, »daß unsere Ahnen wirklich Vierfüßler, Vögel usw. waren, wie die Legenden berichten. Diese Dinge sind nur *wa-wi'-ku-ska'-ye* (Symbole) von irgend etwas Höhrem.« (J. O. Dorsey 1, S. 396)

angewandt, mit denen es genügend Berührungsstellen hat, damit die gewonnenen Elemente unter allen Umständen ein paar allgemeine Eigenschaften behalten. Die Zahl der Stücke ist nicht immer die gleiche, auch ihre Formen sind nicht absolut identisch, aber diejenigen, die aus der Mitte stammen, bleiben in der Mitte, und die vom Rande stammen, bleiben am Rand ...

Als mittlerer (und daher ertragreichster und am häufigsten verwendeter) Klassifikator kann der Bereich der Arten sein Netz nach oben, d. h. in Richtung der Elemente, der Kategorien und der Zahlen erweitern oder nach unten, in Richtung der Eigennamen verengen. Dieser letztere Aspekt soll im folgenden Kapitel näher untersucht werden. Das durch diese Doppelbewegung geschaffene Netz wird selbst wiederum auf allen Ebenen durchschnitten, da man diese Ebenen und ihre Verzweigungen auf die verschiedenste Weise bezeichnen kann: durch Benennungen, Bekleidungsunterschiede, Körperzeichnungen oder Tätowierungen, Arten des Seins oder Handelns, Vorräte und Verbote. Jedes System wird so durch Bezugnahme auf zwei Achsen definiert, eine horizontale und eine vertikale, die bis zu einem gewissen Punkt der Unterscheidung entsprechen, die Saussure zwischen syntagmatischen Beziehungen und assoziativen Beziehungen traf. Aber im Unterschied zur logischen Rede hat das »totemistische« Denken mit dem mythischen und dem dichterischen Denken das gemeinsam, daß das Gleichwertigkeitsprinzip, wie Jakobson es bei dem letzteren nachgewiesen hat, auf beiden Ebenen Anwendung findet. Ohne den Inhalt der Nachricht zu verändern, kann die soziale Gruppe sie entweder in Form eines kategorischen Gegensatzes kodieren: hoch/tief, oder in der eines elementaren Gegensatzes: Himmel/Erde, oder auch in der eines spezifischen Gegensatzes: Adler/Bär, d. h. mittels verschiedener lexikalischer Elemente. Und auch bei der Übermittlung der Nachricht hat die soziale Gruppe die Wahl zwischen mehreren syntaktischen Verfahren: Benennungen, Sinnbilder, Verhaltensweisen, Verbote usw., die allein oder gekoppelt Verwendung finden.*

* Einzeln betrachtet, sowohl in ihren konstitutiven Teilen als in ihren jeweiligen Beziehungen zur Umgebung, sind eine Vorstadtvilla und eine Burg syntagmatische Gesamtheiten: ihre Elemente unterhalten untereinander Kontiguitätsbeziehungen: Enthaltes und Inhalt, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel usw. Was Mr. Wemmick in den

Wenn die Aufgabe nicht so außerordentlich groß wäre, könnte man eine Klassifizierung dieser Klassifizierungen vornehmen. Man würde dann die Systeme nach der Zahl der Kategorien unterscheiden, die sie verwenden – von zwei bis zu mehreren Dutzend –, und nach der Zahl oder der Auswahl der Elemente und Dimensionen. Weiterhin könnte man sie nach Makro- und Mikroklassifikationen unterscheiden, wobei der erste Typus dadurch charakterisiert wird, daß er eine große Anzahl von Tier- und Pflanzenarten als Totems zuläßt (die Aranda kennen mehr als 400), der zweite durch Totems, die alle, wenn man so sagen darf, in den Grenzen ein und derselben Art gefangen sind wie bei den Banyoro und den Bahima in Afrika, deren Clans sich nach besonderen Typen oder Teilen der Kuh nennen: gestreifte Kuh, braune Kuh, schwangere Kuh usw., Zunge, Eingeweide, Nieren der Kuh usw. Die Systeme können auch nach der Zahl ihrer Dimensionen kenntlich gemacht werden: einige sind rein tierisch, andere rein pflanzlich, wieder andere berufen sich auf gefertigte Gegenstände und wieder andere schließlich setzen eine ver-

»Great Expectations« als Bastler unternommen und verwirklicht hat (vgl. oben, S. 30), besteht in der Einsetzung paradigmatischer Beziehungen zwischen den Elementen dieser beiden Ketten; um seine Behausung zu bezeichnen, kann er zwischen Villa und Schloß wählen; um das Gewässer zu bezeichnen, zwischen Bassin und Wassergraben; um den Zugang zu bezeichnen, zwischen Freitreppe und Zugbrücke; um seine Salate zu bezeichnen, zwischen Salatpflanzen und Lebensmittelreserven. Wie hat er das erreicht?

Es ist klar, daß sein Schloß zunächst ein verkleinertes Modell ist: kein wirkliches Schloß, sondern ein Schloß, das durch Verkleidungen und Staffagen bezeichnet wird, die die Funktion von Symbolen haben. Wenn er nun dank dieser Umwandlungen auch kein wirkliches Schloß erhalten hat, so hat er doch eine wirkliche Villa verloren, da seine Phantasie ihn vielerlei Zwängen unterwirft: anstatt bürgerlich zu wohnen, wird sein häusliches Leben zu einer Folge ritueller Gesten, deren peinliche Wiederholung dazu dient, als einzige Wirklichkeit paradigmatische Beziehungen zwischen zwei gleich unwirklichen syntagmatischen Ketten zu schaffen: der des Schlosses, das nie existiert hat, und der der Villa, die geopfert worden ist. Der erste Aspekt der Bastelei ist es also, daß sie ein System von Paradigmata aus Bruchstücken syntagmatischer Ketten konstruiert.

Aber auch das umgekehrte ist wahr; denn das Schloß von Mr. Wemmick bekommt einen wirklichen Wert wegen der Taubheit seines alten Vaters: eine Burg ist normalerweise mit Kanonen bestückt; das Ohr des Vaters ist nun aber so taub, daß nur der Kanonendonner ihn zu erreichen vermag. Durch das väterliche Gebrechen war die anfängliche syntagmatische Kette, die der Vorstadtvilla, objektiv gebrochen. Da sie allein zusammenwohnten, lebten Vater und Sohn dort nebeneinander, ohne daß sich zwischen ihnen ein Band herstellen konnte. Die Villa braucht nur zum Schloß zu werden, damit die Kanone, die täglich um neun Uhr abgefeuert wird, zwischen ihnen eine wirksame Form der Verständigung schafft. Eine neue syntagmatische Kette ergibt sich also aus dem System paradigmatischer Beziehungen. Ein praktisches Problem ist gelöst: das der Verständigung zwischen den Bewohnern der Villa, allerdings dank einer totalen Reorganisation des Wirklichen und des Eingebildeten, in welcher Metaphern eine metonymische Bestimmung erhalten und umgekehrt.

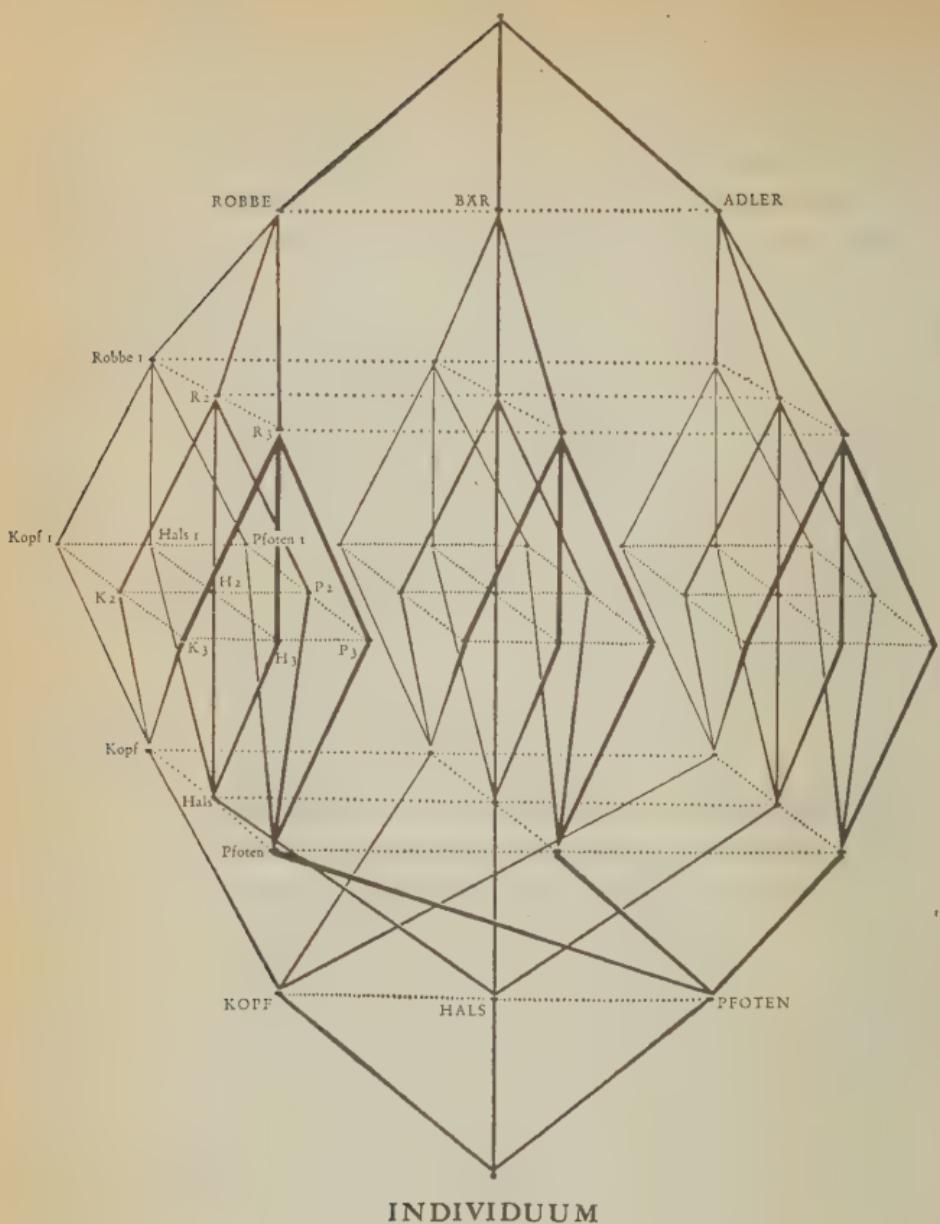
änderliche Zahl von Dimensionen nebeneinander. Sie können einfach sein (ein Name oder ein Totem pro Clan) oder vielfältig wie in jenen melanesischen Stämmen, die jeden Clan durch eine Vielzahl von Totems definieren: durch einen Vogel, einen Baum, ein Säugetier, einen Fisch. Schließlich können die Systeme homogen sein wie z. B. in Kavirondo, wo die Totemverzeichnisse aus Elementen des gleichen Typus bestehen: Krokodil, Hyäne, Leopard, Pavian, Geier, Rabe, Python, Ichneumon, Frosch usw. Und sie können heterogen sein, wie es die Totemverzeichnisse der Bateso zeigen: Ziege, Zuckerrohr, Knochen von gekochtem Fleisch, Pilz, Antilope (die mehreren Clans gemeinsam ist), Anblick der verbotenen Antilope, geschorener Schädel usw., oder auch die einiger Stämme des Nordostens von Australien: sexuelle Leidenschaft, Kindheit, verschiedene Krankheiten, benannte Orte, Schwimmen, Beischlaf, Fertigung eines Speers, Erbrechen, verschiedene Farben, verschiedene psychische Zustände, Wärme, Kälte, Aas, Gespenst, verschiedenes Zubehör des Rituals, verschiedene gefertigte Gegenstände, Schlaf, Durchfall, Ruhr, usw.*

Eine solche Klassifizierung der Klassifizierungen ist durchaus denkbar, doch nur unter der Bedingung zu verwirklichen, daß man so zahlreiche Dokumente auswertet und so verschiedene Dimensionen berücksichtigt, daß die Arbeit, selbst wenn man sich auf die Gesellschaften beschränkte, bei denen die Informationen reichlich und präzis genug und hinreichend vergleichbar sind, nur mit Hilfe von Maschinen zu bewältigen wäre. Begnügen wir uns also mit dem Hinweis auf ein solches Programm, das der Ethnologie eines kommenden Jahrhunderts vorbehalten bleibt, und kommen wir auf die einfachsten Eigenschaften dessen zurück, was wir der Bequemlichkeit halber den totemistischen »Operator« nennen wollen. Um seine Komplexität beurteilen zu können, wird es genügen, ihn mit Hilfe eines Diagramms zu beschreiben und nur einen kleinen Teil der Zelle zu betrachten, da wir sie auf der Ebene der Art beginnen lassen und die Zahl der Arten willkürlich auf 3 und auch die der Körperteile auf 3 beschränken wollen (Abb. 8).

Man sieht, daß die Art zunächst empirische Verwirklichungen zu läßt: Art Robbe, Art Bär, Art Adler; jede umfaßt eine Reihe von

* »Es scheint, als könne die Rolle des Totems von jedem beliebigen Element des physischen oder moralischen Milieus übernommen werden, sei es nun einer Entität begrifflicher Ordnung oder seien es, was häufiger vorkommt, Klassen oder Arten von Dingen, Tätigkeiten, Zuständen oder Eigenschaften, die sich oft reproduzieren und so eine dauerhafte Existenz zu haben scheinen.« (Sharp, S. 69)

ART

Abb. 8: *Der totemistische Operator*

Individuen (die im Diagramm gleichfalls auf 3 beschränkt sind): Robben, Bären, Adler. Jedes Tier ist in Teile zerlegbar: Kopf, Hals, Pfoten usw., die zunächst innerhalb jeder Art wieder umgruppierbar werden können (Köpfe der Robben, Hälse der Robben, Pfoten der Robben), dann zusammen nach Typen der Teile: alle Köpfe, alle Hälse ... Eine letzte Gruppierung stellt das Modell des Individuums in seiner zurückgewonnenen Integrität wieder her.

Das Ganze bildet also eine Art Begriffsapparat, der die Einheit durch die Vielheit, die Vielheit durch die Einheit, die Mannigfaltigkeit durch die Identität und die Identität durch die Mannigfaltigkeit filtert. Ausgestattet mit einer in der mittleren Ebene theoretisch unbegrenzten Ausdehnung, zieht es sich zusammen (oder entfaltet sich) bis es an seinen beiden Spitzen reiner Begriffsinhalt wird, jedoch in umgekehrt symmetrischen Formen und nicht ohne eine gewisse Ver-
drehung.

Das Modell, das uns hier als Illustration dient, stellt selbstverständlich nur einen sehr kleinen Teil des idealen Modells dar, da die Zahl der natürlichen Arten bei 2 Millionen liegt – die der virtuell vorstellbaren Individuen ist unbegrenzt – und da die Zahl der unterschiedenen und benannten Körperteile oder Organe in einigen Eingeborenen-Lexika fast 400 beträgt. (Marsh und Laughlin) Schließlich gibt es wahrscheinlich keine menschliche Gesellschaft, die nicht ein sehr ausgedehntes Inventar ihrer zoologischen und botanischen Umgebung aufgestellt und es in spezifischen Ausdrücken beschrieben hätte. Ist es möglich, eine Größenordnung oder Grenzen abzuschätzen? Wenn man die ethno-zoologischen und ethno-botanischen Werke auswertet, stellt man fest, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die gezählten Arten und Unterarten bei Größenordnungen von ca. 300 bis 600 zu liegen scheinen. Aber kein Werk dieser Art ist erschöpfend, da es seine Grenzen findet an der Zeit, über die man verfügte, das Material zu sammeln, an der Zahl der Informanten und ihrer Kompetenz und schließlich an der Kompetenz des Forschers selbst, dem Umfang seiner Kenntnisse und der Verschiedenartigkeit seiner Forschungsgegenstände. Man wird also kaum in der Annahme fehlgehen, daß die wirkliche Zahl beträchtlich höher liegt, wie es die besten Arbeiten bestätigen:

Die Hanunóo klassifizieren ihre lokale botanische Welt auf der untersten und letzten Kontrastebene in mehr als 1800 *taxa*, die sich im volkstümlichen Wissen gegenseitig ausschließen, während die Botaniker die gleiche

Flora – in Artbegriffen – in weniger als 1300 naturwissenschaftlich definierte *taxa* einteilen. (Conklin 4)

Dieser Test eines Ethnographen, eines Spezialisten für Probleme der Taxonomie, klingt auf seltsame Weise an das an, was Tylor über die jüdische Philosophie sagte,

... die z. B. jeder der 2100 Pflanzenarten einen Engel zuordnet, der aus der Höhe ihr Geschick lenkt, und die auf diese Vorstellung das die Vermischung von Tieren und Pflanzen betreffende Verbot im Levitikus gründet. (Tylor, Bd. II, S. 246)

Beim augenblicklichen Stand der Kenntnisse scheint die Zahl 2000 als Größenordnung einer Art Schwelle zu entsprechen, in deren Nähe die Fähigkeit des Gedächtnisses und die Definitionskraft der Ethno-Zoologien oder Ethno-Botaniken liegen, die auf mündlicher Tradition beruhen. Es wäre interessant zu wissen, ob diese Schwelle vom Standpunkt der Informationstheorie aus bezeichnende Eigenschaften besitzt.

Ein Beobachter, der vor kurzem die Initiationsriten bei den Senoufo untersuchte, hob die Rolle von 58 Figurinen hervor, die den Novizen in einer bestimmten Reihenfolge gezeigt werden und die sozusagen den Lehrstoff bilden, der ihnen zugeteilt wird. Diese Figurinen stellen Tiere oder Personen dar oder symbolisieren Tätigkeitstypen; jede entspricht also einer Art oder einer Klasse:

Die Alten zeigen den Neophyten eine bestimmte Anzahl von Gegenständen ... Dieses Inventar, das zuweilen sehr ausführlich ist, bildet eine Art Lexikon der Symbole, auf deren verschiedene Anordnungsweisen hingewiesen wird. In den entwickeltesten *poro* lernen die Menschen auf diese Art, die ideographischen Stützen eines Denkens zu handhaben, das schließlich eine wirkliche philosophische Wendung bekommt. (Bochet, S. 76)

Man könnte es nicht besser ausdrücken, daß in diesen Systemen ein beständiger Übergang von den Ideen zu den Bildern und von der Grammatik zum Lexikon stattfindet, und zwar in beide Richtungen. Diese Erscheinung, auf die wir verschiedentlich hingewiesen haben, wirft ein Problem auf. Ist es legitim anzunehmen (wie man uns vorwerfen könnte, es implizit getan zu haben), daß solche Systeme auf allen Ebenen motiviert sind? Genauer gesagt, stehen wir wirklichen Systemen gegenüber, bei denen die Bilder mit den Ideen und das

Lexikon mit der Grammatik durch stets strenge Beziehungen verbunden sind, oder muß man nicht auf der konkretesten Ebene – der der Bilder und des Lexikons – ein gewisses Maß an Zufall und Willkür einräumen, das uns Anlaß gibt, den systematischen Charakter des Ganzen in Zweifel zu ziehen? Das Problem hat sich jedesmal gestellt, wenn man meinte, eine Logik der Clanbenennungen zu entdecken; wir haben in einem früheren Kapitel gezeigt, daß man fast immer auf eine Schwierigkeit stieß, die auf den ersten Blick unüberwindlich zu sein scheint: die Gesellschaften, die ein kohärentes und artikuliertes System zu bilden meinen (mag nun das »Merkmal« des Systems in Namen, Verhaltensweisen oder Verboten liegen), sind auch Gemeinschaften lebendiger Wesen. Selbst wenn sie bewußt oder unbewußt Heiratsregeln anwenden, deren Zweck es ist, die soziale Struktur und die Geburtsraten konstant zu halten, funktionieren diese Mechanismen doch nie vollkommen; auch sind sie durch Hungersnöte, Epidemien und Kriege bedroht. Es ist also klar, daß die Geschichte und die demographische Entwicklung die von den weisen Männern gefassten Pläne immer über den Haufen werfen können. In solchen Gesellschaften sind Synchronie und Diachronie in einen ständig erneuerten Konflikt verwickelt, bei dem es scheint, als müsse jedesmal die Diachronie siegreich daraus hervorgehen.

Auf das von uns gestellte Problem bezogen, besagen diese Überlegungen, daß man, je weiter man zu den konkreten Gruppen hinabsteigt, desto mehr damit rechnen muß, willkürliche Unterscheidungen und Benennungen anzutreffen, die sich in erster Linie aus den Zwischenfällen und Ereignissen erklären und jeder logischen Anordnung trotzen. »Alles ist ein potentielles Totem«, heißt es im Zusammenhang mit den Stämmen des Nordwestens von Australien, die unter ihren Totems bereits Wesen haben wie »der weiße Mann« und »der Seemann«, obwohl die ersten Kontakte mit der Zivilisation erst auf die jüngste Zeit zurückgehen. (Hernandez)

Einige Stämme von Groote Eylandt im Osten von Arnhemland sind auf zwei Hälften verteilt, deren jede 6 Clans umfaßt; jeder Clan besitzt ein oder mehrere heteroklite Totems: Winde, Schiff, Wasser, Tier- und Pflanzenarten, Steine. Die Wind-Totems sind vermutlich mit den jährlichen Besuchen der Inselbewohner aus Makassar verbunden, und das gleiche gilt für das Totem »Schiff«, wie ein Mythos beweist, der auf die Fertigung der Schiffe durch die Leute von Makassar auf der Insel Bickerton Bezug nimmt. Andere Totems

wurden den Eingeborenen im Innern des Landes entlehnt; wieder andere werden allmählich aufgegeben, während andere erst vor kurzem eingeführt worden sind.

Infolgedessen, so schließt der Autor aus seinen Beobachtungen, wäre es unklug, in der Wahl und der Verteilung der Totems eine Bemühung zu sehen, das natürliche Milieu aufgrund des dualistischen Schemas begrifflich zu organisieren: »Das Arsenal der Totems resultiert viel eher aus einem historischen Wachstumsprozeß als aus einem systematischen Unternehmen.« Es gibt totemistische Gesänge, die von bekannten Schiffen inspiriert wurden: dem *Cora*, dem *Wanderer*, und sogar von den großen Transportflugzeugen vom Typ *Catalina*, da während des Krieges auf dem Gebiet eines Clans ein Luftstützpunkt eingerichtet worden ist. Solche Tatsachen geben Anlaß einzuräumen, daß historische Ereignisse der Ursprung einiger Totems sein können, um so mehr, als in der Sprache der betreffenden Stämme ein und dasselbe Wort sowohl die Totems, die Mythen, wie jeden schönen, seltenen oder sonderbaren Gegenstand bezeichnet: so z. B. ein besonders verführerisches Schönheitsmal oder eine hübsche kleine Phiole. Außer den historischen Ereignissen würden also auch die ästhetische Inspiration und die individuelle Erfindung zugunsten des Zufalls mitspielen. (Worsley)

Im ersten Kapitel dieses Buches haben wir verschiedentlich auf die Rolle der ästhetischen Einbildungskraft bei der Erarbeitung klassifikatorischer Systeme hingewiesen, eine Rolle, die von den Theoretikern der Taxonomie schon erkannt worden ist, die, wie Simpson sagt, »auch eine Kunst ist« (S. 227). Dieser Aspekt des Problems braucht uns also nicht zu beunruhigen, ganz im Gegenteil. Aber wie steht es mit den historischen Faktoren?

Die Linguisten kennen das Problem seit langem, und Saussure hat es mit viel Scharfsinn gelöst. Selbst Saussure, der das Prinzip der Willkürlichkeit der Sprachzeichen (das uns heute viel weniger gesichert scheint) aufgestellt hat, räumt ein, daß es in dieser Willkür Abstufungen gibt und daß das Zeichen relativ motiviert werden kann. Das ist so richtig, daß man Sprachen nach der relativen Motivation ihrer Zeichen einteilen kann: das lateinische *inimicus* ist stärker motiviert als das französische *ennemi* (wo das Gegenteil von *ami* nicht so leicht zu erkennen ist); und in jeder Sprache sind die Zeichen ungleich motiviert: das französische *dix-neuf* ist motiviert, das französische *vingt* ist es nicht. Denn das Wort *dix-neuf* »erinnert

an die Ausdrücke, aus denen es zusammengesetzt ist, und an andere, die mit ihm verbunden sind«. Würde man das irrationale Prinzip der Willkür des Zeichens ohne Einschränkung anwenden, so »führte dies zur höchsten Verwirrung; aber es gelingt dem Geist, in bestimmte Teile der Masse der Zeichen ein Prinzip der Ordnung und der Regelmäßigkeit einzuführen, und darin liegt die Rolle des relativ Motivierten«. In diesem Sinn läßt sich sagen, daß einige Sprachen mehr *lexikologisch*, andere mehr *grammatikalisch* sind:

Nicht als ob »Lexikon« und »Willkür« einerseits, »Grammatik« und »relative Motivierung« andererseits, immer Synonyme seien; aber in dem Prinzip steckt etwas Gemeinsames. Es sind gleichsam zwei Pole, zwischen denen sich das ganze System bewegt, zwei gegensätzliche Strömungen, die sich in die Bewegung der Sprache teilen: die Tendenz, das lexikologische Instrument, das unmotivierte Zeichen, und die dem grammatischen Instrument, d. h. der Bauregel zugestandene Präferenz einzusetzen. (Saussure, S. 183)

Für Saussure geht die Sprache infolgedessen von der Willkür zur Motivierung. Die Systeme hingegen, die wir bisher untersucht haben, gehen von der Motivierung zur Willkür: die Begriffsschemata (im Grenzfall ein einfacher binärer Gegensatz) werden beständig vergewaltigt, damit Elemente eingeführt werden können, die anderswoher stammen; und ohne Zweifel ziehen diese Hinzufügungen oft eine Veränderung des Systems nach sich. Zuweilen auch gelingt es ihnen nicht, sich in das Schema einzufügen, und der systematische Ablauf gerät in Unordnung oder wird vorübergehend aufgehoben.

Dieser ständige Kampf zwischen der Geschichte und dem System wird drastisch illustriert durch das Beispiel der etwa 900 Überlebenden von rund 30 australischen Stämmen, die in einem Regierungslager ohne jede Ordnung zusammengefaßt waren; es enthielt (1934) ungefähr 40 Wohnstätten, überwachte und für Jungen und Mädchen getrennte Schlafräume, eine Schule, ein Krankenhaus, ein Gefängnis, mehrere Läden, und die Missionare (im Unterschied zu den Eingeborenen) konnten sich hier nach Herzenslust austoben: in der kurzen Zeitspanne von 4 Monaten sah man Nonkonformisten, Presbyterianer, die Heilsarmee, Anglikaner und Katholiken durchmarschieren ...

Wir erwähnen diese Tatsachen nicht in polemischer Absicht, sondern weil sie die Aufrechterhaltung der traditionellen Glaubensinhalte und Bräuche im höchsten Grad unwahrscheinlich machen. Doch war

die erste Reaktion der Eingeborenen auf diese Neugruppierung, daß sie sich eine gemeinsame Terminologie und Entsprechungsregeln zu eigen machten, um die Stammesstrukturen, die in der ganzen in Mitleidenschaft gezogenen Region auf der Grundlage der Hälften und Sektionen beruhten, zu harmonisieren. Ein Individuum, das nach seiner Sektion gefragt wurde, konnte also antworten: »Meinem Dialekt nach bin ich dies oder das, also bin ich hier Wungo.«

Die Verteilung der totemistischen Arten auf die Hälften scheint nicht gleichförmig durchgeführt worden zu sein, was nicht überraschen dürfte. Um so mehr aber ist man überrascht von dem systematischen Geist, in dem die Informanten jedes Problem lösen. Außer in einer Region gehört das Opossum zur Hälfte Wuturu. An der Küste gehört das Süßwasser zur Hälfte Yanguru, aber im Innern des Landes zur Hälfte Wuturu. Die Eingeborenen sagen: »Fast immer geht kalte Haut mit Wuturu zusammen und Federn mit Yanguru.« Woraus hervorgeht, daß die Hälfte Wuturu das Wasser, die Eidechse, den Frosch usw. besitzt, die Hälfte Yanguru den Emu, die Ente und andere Vögel. Dort jedoch, wo der Frosch in die Hälften gestellt wird, die mit der des Opossums alterniert, ruft man ein anderes Gegensatzprinzip zu Hilfe: beide Tiere bewegen sich in Sprüngen, und diese Ähnlichkeit röhrt daher, daß der Frosch »der Vater« des Opossums ist; in einer matrilinearen Gesellschaft aber gehören Vater und Sohn zu entgegengesetzten Hälften.

Wenn die Informanten das Verzeichnis der Totems jeder Hälfte aufstellen, argumentieren sie ohne Unterschied folgendermaßen: die Bäume und die Vögel, die auf ihnen ihr Nest bauen, gehören zur selben Hälfte; die Bäume, die am Ufer von Bächen oder in Sümpfen und Morasten wachsen, gehören zur selben Hälfte wie das Wasser, die Fische, die Wasservögel und Wasserpflanzen: »Sperber, Truthahn, alles was fliegt, arbeitet zusammen. Die Schlange [*Python variegatus*] (»carpet-snake«) und die Waran-Eidechse [*Varanus Gould?*] (»ground goanna«) arbeiten zusammen – in alten Zeiten reisten sie zusammen . . .« (Kelly, S. 465)

Es kommt manchmal vor, daß dieselbe Art in beiden Hälften auftaucht; das trifft für die *Python variegatus* (»carpet-snake«) zu; aber die Eingeborenen unterscheiden vier Abarten nach den Zeichnungen der Schuppen, und diese Abarten werden paarweise auf die Hälften verteilt. Dasselbe gilt für die Abarten der Schildkröte. Das graue Känguruh ist *wuturu*, das rote *yanguru*, aber bei Kämpfen

weichen sie einander aus. Eine andere Eingeborenengruppe teilt das Wasser und das Feuer den natürlichen Arten zu: Opossum, Biene und Waran-Eidechse (*Varanus eremius?*, »sand goanna«) »besitzen das Feuer«; *Python variegatus* (»carpet-snake«), *Leipoa ocellata* (»scrub turkey«), Eidechse und Stachelschwein »besitzen das Wasser«. Denn ehedem hatten die Vorfahren der betreffenden Gruppe das Feuer und die Leute aus dem Busch das Wasser. Die ersten vereinigten sich mit den letzteren, und man verteilte das Wasser und das Feuer. Schließlich ist jedes Totem mit einer besonderen Baumart verwandt, von der man, je nach dem Clan des Verstorbenen, einen Zweig in die Gräber legt. Der Emu besitzt *Bursaria* sp.? (»box-tree«), das Stachelschwein und der Adler gewisse Abarten der Akazie (»brigalow«), das Opossum eine andere Akazie (*kidji*), *Python variegatus* (»carpet-snake«) das Sandelholz, und die Waran-Eidechse (»sand goanna«) verschiedene *Sterculia*? (»bottle-tree«). Bei den westlichen Gruppen wurden die Toten je nach der Hälfte entweder mit dem Gesicht nach Osten oder nach Westen begraben. (a. a. O., S. 461-466)

Demnach, und obwohl die soziale Organisation aufgrund der neuen, den Eingeborenen auferlegten Existenzbedingungen und der weltlichen und religiösen Pressionen, denen sie ausgesetzt sind, chaotisch geworden ist, besteht die spekulative Haltung auch weiterhin. Wenn es nicht mehr möglich ist, die traditionellen Interpretationen aufrechtzuerhalten, erarbeitet man andere, die wie die ersten von Motivierungen (im Sinne Saussures) und Schemata inspiriert werden. Soziale Strukturen, die früher einfach räumlich nebeneinanderlagen, werden, zugleich mit den jedem Stamm eigenen Tieren und Pflanzenklassifikationen miteinander in Beziehung gebracht. Je nach ihrer Stammeszugehörigkeit fassen die Informanten das dualistische Schema nach dem Modell des Gegensatzes oder nach dem der Ähnlichkeit auf und formalisieren es entweder in Ausdrücken der Verwandtschaft (Vater und Sohn) oder der Himmelsrichtungen (Ost und West) oder der Elemente (Erde und Meer, Wasser und Feuer, Luft und Erde) oder schließlich der Unterschiede oder Ähnlichkeiten zwischen natürlichen Arten. Sie bringen sich diese verschiedenen Verfahren auch zu Bewußtsein und versuchen, Gleichwertigkeitsregeln zu formulieren. Es besteht kein Zweifel, daß dieser Synkretismus, falls der Verfallsprozeß unterbrochen werden sollte, einer neuen Gesellschaft nicht als Ausgangspunkt dienen kann, um ein umfas-

sendes System zu erarbeiten, bei dem alle Aspekte aufeinander abgestimmt wären.

An diesem Beispiel sieht man, wie die logische Dynamik, die dem System eignet, das zu überwinden versteht, was selbst für Saussure keine Antinomie darstellt. Abgesehen davon, daß die Klassifikationssysteme wie die Sprachen hinsichtlich der Willkür und der Motivierung verschieden situiert sein können, ohne daß die letztere aufhört, wirksam zu sein*, ist der dichotomische Charakter, den wir an ihnen erkannt haben, eine Erklärung dafür, wie die willkürlichen Aspekte (oder was wir dafür halten; denn kann man jemals mit Sicherheit behaupten, daß eine Wahl, die dem Beobachter willkürlich erscheint, vom Standpunkt des Eingeborenen-Denkens aus nicht motiviert ist?) sich den rationalen Aspekten aufpfpfen, ohne sie zu entstellen. Wir haben die Klassifikationssysteme als »Bäume« dargestellt; und das Wachsen eines Baumes illustriert recht gut die Transformation, auf die wir soeben hingewiesen haben. In den unteren Teilen ist ein Baum, wenn man so sagen darf, sehr stark motiviert: er muß einen Stamm haben, und dieser muß die Vertikale anstreben. Die unteren Zweige enthalten schon mehr Willkür: ihre Anzahl ist, obwohl man sie als begrenzt annehmen kann, nicht von vornherein festgelegt, auch nicht die Richtung jedes einzelnen und sein Winkel in bezug auf den Stamm; aber diese Aspekte bleiben dennoch durch Wechselbeziehungen miteinander verbunden, da die großen Zweige, im Hinblick auf ihr Eigengewicht und die anderen blattreichen Zweige, die sie tragen, die Kräfte im Gleichgewicht halten müssen, die sie auf einen gemeinsamen Stützpunkt ausrichten. Doch je mehr sich die Aufmerksamkeit den höheren Etagen zuwendet, desto schwächer wird der Anteil der Motivierung und desto stärker der der Willkür: es steht nicht mehr in der Macht der obersten Zweige, die Stabilität des Baumes zu gefährden oder seine charakteristische Form zu ändern. Ihre Vielfalt und ihre Bedeutungslosigkeit haben sie von den anfänglichen Zwängen befreit, und ihre allgemeine Verteilung läßt sich unterschiedslos erklären durch eine Reihe von immer kleineren Wiederholungen eines Plans, der auch den Genen ihrer Zellen eingeprägt ist, oder als das Ergebnis statistischer Fluktuationen. Die Struktur, die anfangs verständlich war, erreicht, je weiter die Verzweigung fortschreitet, eine Art logischer

* Die Lovedu in Südafrika sagen: »Das Ideal ist es, heimzukehren, da keiner je wieder in den Schoß seiner Mutter zurückkehrt.« (Krig, S. 323)

Starre oder Indifferenz. Ohne ihrer ursprünglichen Natur zu widersprechen, kann sie nunmehr den Einfluß vieler und verschiedener Ereignisse erfahren, die zu spät kommen, um einen aufmerksamen Beobachter daran zu hindern, die Struktur zu identifizieren und in eine Gattung einzureihen.

Kapitel VI

Verallgemeinerung und Vereinzelung

Die Antinomie zwischen Geschichte und System, die manche zu erkennen meinen*, würde in den Fällen, die wir Revue passieren ließen, nur dann zum Vorschein kommen, wenn wir die dynamische Beziehung nicht kennten, die sich zwischen diesen beiden Aspekten zeigt. Zwischen ihnen ist Raum für eine diachronische und keineswegs willkürliche Konstruktion, die den Übergang von einem zum anderen bildet. Ausgehend von dem binären Gegensatz, dem einfachsten Beispiel eines Systems, das man sich denken kann, entsteht diese Konstruktion durch die Aufnahme neuer Ausdrücke bei jedem der beiden Pole, die deshalb ausgewählt werden, weil sie mit diesem System Beziehungen des Gegensatzes, der Korrelation oder der Analogie unterhalten; daraus folgt jedoch nicht, daß diese Beziehungen homogen sein müssen: jede »lokale« Logik existiert für sich, sie beruht auf der Verständlichkeit der Beziehungen zwischen zwei unmittelbar assoziierten Ausdrücken, und diese Verständlichkeit ist nicht für jedes Glied der semantischen Kette die gleiche. Man könnte die Situation etwa mit der vergleichen, in der sich unerfahrene Spieler befinden, die bei einem Dominospiel nur die Werte der aneinandergrenzenden Hälften der Steine berücksichtigen und denen es, auch ohne vorhergehende Kenntnis des Spiels, dennoch gelänge, die Partie weiterzuspielen.

Es ist also nicht notwendig, daß die Logik des Systems in allen Punkten mit der Gesamtheit aller lokalen Logiken, die in ihnen eingeschlossen sind, zusammenfällt. Diese allgemeine Logik kann ganz anderer Art sein; sie könnte sich z. B. definieren durch die Zahl und die Natur der verwendeten Achsen, durch die Transformationsregeln, die es erlauben, von einer zur anderen überzugehen, und

* Doch um sich davon zu überzeugen, daß diese beiden Begriffe nur einen Grenzwert besitzen, braucht man nur die ernüchternde Reflexion eines der ersten Vertreter einer rein historischen Ethnologie zu lesen: »Die augenblicklichen Verhältnisse der Zandé-Clans und ihrer totemistischen Abstammung sind nur im Lichte der politischen Entwicklung der Azandé-Gesellschaft verständlich, und das ist ein sehr schwaches Licht. Hunderttausende von Leuten mit ethnisch verschiedenem Ursprung, und alle durcheinandergemischt – da beginnt der in Afrika arbeitende Ethnologe zuweilen von einer Gesellschaft zu träumen, die irgendwo in Polynesien oder Melanesien auf einer kleinen Insel wohnt.« (Evans-Pritchard 3, S. 121)

schließlich durch die dem System innewohnende Trägheit, d. h. seine mehr oder weniger große Aufnahmefähigkeit im Hinblick auf unmotivierte Faktoren.

Die sogenannten totemistischen Klassifikationen und die damit verbundenen Glaubensinhalte und Praktiken sind nur ein Aspekt oder nur ein Modus dieser allgemeinen systematischen Tätigkeit. In dieser Hinsicht haben wir bisher nur einige Bemerkungen von van Gennep entwickelt und vertieft:

Jede geordnete Gesellschaft klassifiziert notwendigerweise nicht nur ihre menschlichen Mitglieder, sondern auch die natürlichen Gegenstände und Lebewesen, bald nach ihren äußeren Formen, bald nach ihren psychischen Dominanten, bald nach ihrer Nützlichkeit für die Ernährung, die Landwirtschaft, die Produktion oder den Verbrauch . . . Nichts berechtigt uns zu der Behauptung, dieses oder jenes Klassifikationssystem, z. B. das zoologische System des Totemismus oder das kosmographische System oder das Berufssystem (Kasten) ginge den anderen voraus. (Van Gennep, S. 345 f.)

Daß der Verfasser dieser Zeilen sich ihrer bahnbrechenden Kühnheit voll bewußt war, geht aus seiner Anmerkung am Ende der Seite hervor:

Man sieht, daß ich der Ansicht Durkheims in den *Formes*, S. 318, nicht beipflichte, der meint, daß die kosmische Klassifizierung der Lebewesen (einschließlich der Menschen) und der Dinge eine Folge des Totemismus sei; ich behaupte im Gegenteil, daß die spezielle Form der kosmischen Klassifizierung, die sich im Totemismus bezeugt, nicht etwa eine Nuance, sondern eines seiner konstitutiven, ursprünglichen und wesentlichen Teile ist; denn auch die Völker, die keinen Totemismus haben, besitzen ein Klassifikationssystem, das ebenfalls eines der vorherrschenden Elemente ihres allgemeinen sozialen Organisationssystems ist und in dieser Eigenschaft auf die magisch-religiösen und weltlichen Institutionen reagiert, wie das System der Himmelsrichtungen, der chinesische und persische Dualismus, die assyrisch-babylonische Weltbeschreibung, das sogenannte magische System der sympathischen Entsprechungen usw.

Trotz dieser richtigen Einsichten schwenkt die Beweisführung van Genneps plötzlich um, denn er glaubt weiterhin an den Totemismus als institutionelle Wirklichkeit; wenn er auch darauf verzichtet, ihn zu einem klassifikatorischen System zu machen, aus dem alle anderen hervorgegangen sind, will er ihm doch eine Originalität bewahren, wie einer objektiv identifizierbaren Art innerhalb einer Gattung:

So wird der Begriff der totemistischen Verwandtschaft aus drei Elementen gebildet: der physiologischen Verwandtschaft . . ., der sozialen Verwandtschaft . . . und der kosmischen und klassifizierenden Verwandtschaft, die alle Menschen einer Gruppe an die Lebewesen oder Gegenstände bindet, die theoretisch in dieser Gruppe liegen. Was den Totemismus charakterisiert . . ., ist die besondere Kombination dieser drei Elemente, so wie eine gewisse Kombination von Kupfer, Schwefel und Sauerstoff Kupfervitriol ergibt. (a. a. O.)

So kurz vor dem Ziel, bleibt van Gennep also in der traditionellen Einteilung stecken, innerhalb derer er seinen Beweis führen wollte. Aber weder bei ihm noch bei seinen Vorgängern würde man einen Weg finden, den unvorsichtigen Vergleich, den er zur Abstützung seiner These heranzieht, zu begründen. Daß das Kupfervitriol eine chemische Verbindung ist, obwohl keines seiner konstitutiven Elemente ausschließlich nur ihm eignet, röhrt daher, daß sich aus ihrer Kombination ein Ganzes mit differentiellen Eigenschaften ergibt: Form, Farbe, Geschmack, Wirkung auf andere Körper und auf biologische Wesen, lauter Eigenschaften, die sich zusammen nur in ihm finden. Vom Totemismus kann dergleichen nicht behauptet werden, wie immer man ihn definiert; er bildet keine »Verbindung« innerhalb des ethnologischen Reiches, er läßt sich eher auf eine ungenaue Dosierung variabler Elemente zurückführen, deren Grenzen jeder Theoretiker willkürlich festlegt und deren Vorhandensein, Fehlen oder Grad keine spezifischen Wirkungen beinhalten. Höchstens kann man in den traditionellerweise als »totemistisch« diagnostizierten Fällen ein relatives Anschwellen des klassifikatorischen Schemas im Bereich der Arten erkennen, ohne daß Natur und Struktur des Schemas davon wirklich verändert würden. Auch wissen wir niemals sicher, ob diese Schwellung wirklich eine objektive Eigenschaft des Schemas und nicht das Ergebnis der besonderen Bedingungen ist, unter denen sie beobachtet wurde. Die Arbeiten von Marcel Griaule, G. Dieterlen, G. Calame-Griaule und D. Zahan bei den Dogon und den Bambara zeigen, im Lauf ihrer Entwicklung innerhalb einer Periode von zwanzig Jahren, wie »totemistische« Kategorien, die zunächst isoliert wurden, damit sie den Ordern der traditionellen Ethnologie parierten, von den Beobachtern allmählich an Tatsachen einer anderen Ordnung angeglichen werden mußten und jetzt nur noch als eine jener Perspektiven erscheinen, unter denen man ein System mit mehreren Dimensionen erfaßt. Alles was man den Verfechtern des Totemismus also zugestehen

kann, ist die bevorrechtigte Rolle, die dem Begriff der als logischer Operator betrachteten Art zugesprochen wird. Doch diese Entdeckung wurde schon lange vor den ersten Spekulationen über den Totemismus gemacht: zuerst formulierte sie Rousseau (Lévi-Strauß 6, S. 129-132) und dann Comte im Zusammenhang mit den gleichen Fragen, die in der vorliegenden Arbeit behandelt werden. Wenn Comte auch zuweilen den Begriff des Tabu verwendet, so scheint ihm der des Totems doch fremd geblieben zu sein, obwohl ihm das Buch von Long hätte bekannt sein können. Um so bezeichnender ist es, daß Comte, wenn er den Übergang vom Fetischismus zum Polytheismus (dem er vermutlich den Totemismus zugerechnet hätte) erörtert, ihn als eine Folge des Auftauchens des Begriffs der Art sieht:

Als z. B. das gleichförmige Wachstum der verschiedenen Bäume eines Eichenwaldes endlich dazu führen mußte, in den theologischen Vorstellungen das zu repräsentieren, was ihre Erscheinungen Gemeinsames boten, da war dieses abstrakte Wesen nicht mehr der besondere Fetisch eines einzelnen Baumes, sondern es war zum Gott des Waldes geworden. Damit ist also der intellektuelle Übergang vom Fetischismus zum Polytheismus im wesentlichen auf das unvermeidliche Überwiegen der spezifischen Ideen über die allgemeinen Ideen zurückgeführt. (52. Lektion, Bd. V, S. 54)

Tylor, der Begründer der modernen Ethnologie, hat sehr wohl begriffen, welcher Nutzen aus der Idee Comtes zu ziehen war, die, wie er sagt, noch besser auf die spezielle Kategorie von Gottheiten anwendbar ist, nämlich auf die vergöttlichten Arten:

Die Gleichförmigkeit jeder Art legt nicht nur einen gemeinsamen Ursprung nahe, sondern auch den Gedanken, daß Geschöpfe, die so arm an individueller Originalität und mit so streng – man würde gern sagen: mit Lineal und Kompaß – bemessenen Eigenschaften ausgestattet sind, vielleicht keine unabhängigen und willkürlichen Verhalten ausgesetzten Kräfte sind, sondern vielmehr Kopien eines gemeinsamen Modells oder Instruments im Dienst von Gottheiten, die sie kontrollieren. (Tylor, Bd. II, S. 243)

Die logische Kraft des spezifischen Operators kann auch auf andere Weise illustriert werden. Sie ist es, die es gestattet, ganz verschiedene Gebiete in das klassifikatorische Schema einzubauen und die den Klassifizierungen somit ein Mittel bietet, ihre Grenzen zu über-

277

schreiten: sei es durch Verallgemeinerung, indem sie sich auf Gebiete ausdehnt, die außerhalb der ursprünglichen Gesamtheit liegen; sei es durch Vereinzelung, indem sie den klassifizierenden Weg über seine natürlichen Grenzen hinaus, d. h. bis zur Individuation fortsetzt.

Den ersten Punkt können wir schnell erledigen; es genügt, wenn wir einige Beispiele geben. Das »spezifische« Gitter ist so wenig an die soziologischen Kategorien gebunden, daß es zuweilen, insbesondere in Amerika, dazu dient, ein so begrenztes Gebiet wie das der Krankheiten und Heilmittel zu ordnen. Für die Indianer des Südostens der Vereinigten Staaten sind die pathologischen Erscheinungen die Folge eines Konflikts zwischen den Menschen, den Tieren und den Pflanzen. Aus Zorn gegen die Menschen haben die Tiere ihnen die Krankheiten geschickt; die mit den Menschen verbündeten Pflanzen antworten darauf mit der Lieferung der Heilmittel. Wichtig ist, daß jede Art eine spezifische Krankheit oder ein spezifisches Heilmittel besitzt. So gehören bei den Chickasaw Magenkrankheiten und Beinschmerzen zur Schlange, das Erbrechen zum Hund, die Kieferschmerzen zum Hirsch, die Bauchschmerzen zum Bären, die Ruhr zum Stinktier, das Nasenbluten zum Eichhörnchen, die Gelbsucht zur Fischotter, die Beschwerden des Unterleibes und der Harnblase zum Maulwurf, die Krämpfe zum Adler, die Augenkrankheiten und die Schlafsucht zur Eule, die Gliederschmerzen zur Klapperschlange usw. (Swanton 2)

Die gleichen Überzeugungen finden sich bei den Pima von Arizona, die die Brustkrankheiten dem Dachs, Schwellungen, Kopfschmerzen und Fieber dem Bären zuordnen, Brust- und Lungenkrankheiten dem Hirsch, Kinderkrankheiten dem Hund und dem Steppenwolf, Magenkrankheiten der Zieselmaus, Geschwüre einer Abart von Hasen (»jack-rabbit«), Verstopfungen der Maus, Nasenbluten dem »ground-squirrel«, Blutungen dem Sperber und dem Adler, syphilitische Geschwüre dem Geier, Kindbettfieber der Rieseneidechse (»Gila monster«), Rheumatismus der Kröte *Phrynosoma** (»horned-

* Zur Unterstützung der weiter oben (S. 81 f.) angestellten Erwägungen muß noch vermerkt werden, daß wahrscheinlich dasselbe Verhalten die amerikanischen Indianer und die Chinesen zu ganz anderen Assoziationen veranlaßt. Die Chinesen schreiben in der Tat dem Fleisch der *Phrynosoma* oder dem Wein, in dem sie gelegen hat, aphrodisische Kräfte zu, da das Männchen im Lauf der geschlechtlichen Vereinigung das Weibchen so heftig umklammert, daß es dieses nicht losläßt, wenn man es in dieser Position fängt. (Van Gulik 2, S. 286, Anm. 2)

toad«), »weißes« Fieber der Eidechse, Leber- und Magenkrankheiten der Klapperschlange, Geschwüre und Lähmungen der Schildkröte, innere Schmerzen dem Schmetterling usw. (Russell)* Bei den Hopi, die nur einen Tagesmarsch von den Pima entfernt wohnen, gründet eine analoge Klassifizierung auf der Organisation in religiöse Bruderschaften, von denen jede eine Bestrafung in Form einer besonderen Krankheit auferlegen kann: Anschwellen des Bauches, Ohrenschmerzen, spitze Geschwulst an der Schädeldecke, Taubheit, Ekzeme an den oberen Körperteilen, Verzerrung und Zuckungen von Gesicht und Hals, Bronchitis, Knieleiden. (Voth 2, S. 109, Anm.) Es besteht kein Zweifel, daß man dem Problem der Klassifizierungen von dieser Seite beikommen könnte und daß man so zwischen weit entfernt liegenden Gruppen seltsame Ähnlichkeiten finden würde (die Assoziation des Eichhörnchens mit dem Nasenbluten scheint bei einer großen Anzahl nordamerikanischer Stämme vorhanden zu sein), Anzeichen für logische Verbindungen, deren Tragweite sehr groß sein könnte.

Die spezifischen Kategorien und die damit verbundenen Mythen können auch dazu dienen, den Raum zu organisieren; dann ist also eine territoriale und geographische Ausdehnung des klassifizierenden Systems zu beobachten. Die totemistische Geographie der Aranda liefert ein klassisches Beispiel, aber andere Völker haben sich in dieser Hinsicht nicht weniger anspruchsvoll und spitzfindig gezeigt. Vor kurzem hat man im Aluridja-Gebiet ein Felsmassiv von 8 Kilometer Umfang ausfindig gemacht und beschrieben, wo jede Falte einer Phase des Rituals entspricht, so daß dieses natürliche Massiv für die Eingeborenen die Struktur ihrer Mythen und das Programm ihrer Zeremonien illustriert; sein Nordabhang gehört zur Sonnenhälfte und dem rituellen Zyklus Kerungera, der Südabhang zur Schattenhälfte und dem Ritual Arangulta. Rund um das Massiv werden 38 Punkte benannt und kommentiert. (Harney)

Nordamerika bietet gleichfalls Beispiele für mythische Geographie und totemistische Topographie, von Alaska bis nach Kalifornien sowie im Südwesten und Nordwesten des Erdteils. Die Penobscot von Maine veranschaulichen in dieser Hinsicht eine allgemeine Neigung der nördlichen Algonkin, alle physiographischen Aspekte des Stammsgebietes nach den Wanderungen des Kulturhelden Gluskabe und

* Für ganz ähnliche Vorstellungen bei den Papago vgl. Densmore 1.

anderen Ereignissen oder mythischen Personen zu interpretieren. Ein länglicher Fels ist die Piroge des Helden, eine weiße Steinader stellt die Eingeweide des Elches dar, den er getötet hat, der Kineo-Berg ist der umgedrehte Kochtopf, in dem er das Fleisch gekocht hat, usw. (Speck 2, S. 7)

Auch im Sudan hat man ein mythisch-geographisches System gefunden, das sich über das ganze Nigertal erstreckt; es ist also ausgedehnter als das Gebiet einer einzigen Gruppe und bringt bis in die kleinsten Gliederungen eine zugleich diachronische und synchronische Auffassung der Beziehungen zwischen den verschiedenen kulturellen und sprachlichen Gruppen zum Ausdruck. (Dieterlen 4, 5)

Dieses letzte Beispiel zeigt, daß das klassifikatorische System nicht nur die Möglichkeit bietet, die soziale Zeit (mit Hilfe der Mythen) und den Stammesraum (mit Hilfe einer begrifflich gefaßten Topographie) zu »möblieren«, wenn man so sagen darf. Die Ausfüllung des territorialen Rahmens bringt eine Ausdehnung mit sich. So wie auf logischer Ebene der spezifische Operator den Übergang zum Konkreten und Individuellen einerseits, zum Abstrakten und zu den Kategoriensystemen andererseits bewirkt, ermöglichen auf soziologischer Ebene die totemistischen Klassifikationen sowohl die Definition des Status der Personen innerhalb der Gruppe als auch die Ausdehnung der Gruppe über ihren traditionellen Rahmen hinaus.

Man hat nicht ohne Grund gesagt, daß für die primitiven Gesellschaften die Grenzen der Menschheit die Grenzen der Stammesgruppe sind, außerhalb derer sie nur noch Fremde wahrnehmen, d. h. dreckige und grobe Untermenschen, wenn nicht gar Un-Menschen: gefährliche Tiere oder Gespenster. Diese Behauptung trifft zwar oft zu, läßt jedoch außer acht, daß die totemistischen Klassifikationen unter anderem die Funktion haben, dieses Sichabschließen der Gruppe zu sprengen und sich dem Begriff einer Menschheit ohne Grenzen anzunähern. Dieses Phänomen ist in allen Ländern mit sogenannter totemistischer Organisation bezeugt. In einem Gebiet Westaustraliens gibt es »ein internationales System der Einteilung der Clans und ihrer Totems in totemistische Unterteilungen«. (Radcliffe-Brown 1, S. 214) Für andere Gebiete desselben Erdteils gilt das gleiche: Nach C. Strehlow kann man bei einer Gesamtzahl von 300 gemeinsamen totemistischen Tiernamen feststellen, daß die West-Aranda und die Loritja in 167 Fällen (56%) die gleichen oder

ähnliche Ausdrücke verwendeten; und der Vergleich der von den West-Aranda und den Loritja verwendeten totemistischen Pflanzennamen zeigt, daß in beiden Sprachen 147 der gezählten Pflanzenarten (67 %) mit denselben Wörtern bezeichnet werden. Ähnliche Beobachtungen hat man in Amerika bei den Sioux und den Algonkin gemacht. Von diesen letzteren

... nähren die Menomini den allgemeinen Glauben, daß nicht nur zwischen den Individuen, die zum selben Totem innerhalb des Stammes gehören, eine gemeinsame Beziehung besteht, sondern auch zwischen allen Personen, die nach demselben Totem benannt sind, selbst wenn sie Mitglieder verschiedener Stämme sind, ob sie der gleichen Sprachfamilie angehören oder nicht. (Hoffman, S. 43)

Und bei den Chippewa:

Alle, die das gleiche Totem haben, betrachteten sich als Verwandte, selbst wenn sie aus verschiedenen Stämmen oder Dörfern stammten ... Wenn zwei Fremde einander begegneten und entdeckten, daß sie das gleiche Totem hatten, machten sie sich augenblicks an ihre Genealogie..., und der eine wurde der Vetter, Onkel oder Großvater des anderen, wiewohl der Großvater zuweilen der Jüngere von beiden war. Die totemistischen Bindungen wurden für so stark gehalten, daß im Falle eines Streites zwischen einem Individuum, das dasselbe Totem wie ein Zuschauer hatte, und irgendeinem Vetter oder nahen Verwandten des betreffenden Zuschauers, der aber zu einer anderen totemistischen Gruppe gehörte, der Zuschauer für die Person seines Totems Partei ergriff, die er vielleicht noch nie gesehen hatte. (Kinietz, S. 69 f.)

Diese totemistische Verallgemeinerung wirft nicht nur die Stammesgrenzen durcheinander, indem sie die Konturen einer internationalen Gesellschaft zeichnet; manchmal überschreitet sie auch die Grenzen der Menschheit in einem nicht mehr soziologischen, sondern biologischen Sinn, wenn nämlich die totemistischen Namen auf Haustiere angewandt werden. Das ist bei den Hunden* – die im übrigen, je nach den Gruppen, »Brüder« oder »Söhne« genannt werden – in den australischen Stämmen der Halbinsel Kap York der Fall (Sharp, S. 70, Thomson), ebenso bei den Hunden und den Pferden der Ioway- und Winnebago-Indianer (Skinner 3, S. 198).

* Bei den Wikmunkan heißt ein Hund Yatot, »Grätenausziehen«, wenn sein Herr zum Clan »Grätenfisch« gehört, Owun, »Heimliche Begegnung«, wenn sein Herr zum Clan des Gespenstes gehört. (Thomson)

Wir haben nunmehr in großen Zügen gezeigt, wie sich die Maschen des Netzes aufgrund der Dimensionen und der Allgemeinheit des Feldes unbegrenzt erweitern können. Jetzt müssen wir noch zeigen, wie sie sich, um die Wirklichkeit zu filtern und einzufangen, auch zusammenziehen können, diesmal jedoch an der unteren Grenze des Systems, und zwar dadurch, daß sie seinen Wirkungsbereich über die Schwelle hinaus ausdehnen, die man jeder Klassifizierung zuzuweisen versucht wäre: die Schwelle, hinter der es nicht mehr möglich ist zu klassifizieren, sondern nur noch zu benennen. In Wahrheit sind diese extremen Operationen weniger voneinander entfernt, als es scheint, und sie sind sogar weitgehend deckungsgleich, wenn man sich auf den Standpunkt der von uns untersuchten Systeme stellt. Der Raum ist eine Gesellschaft von benannten Orten, so wie die Personen Fixpunkte innerhalb der Gruppe sind. Die Orte und die Individuen werden gleichermaßen mit Eigennamen bezeichnet, die sich, unter bestimmten Umständen, die häufig und vielen Gesellschaften gemeinsam sind, gegenseitig ersetzen können. Die Yurok aus Kalifornien sind ein Beispiel unter anderen für diese personifizierte Geographie, wo die Wege als Lebewesen gedacht werden, wo jedes Haus benannt ist und wo es üblich ist, daß Ortsnamen an die Stelle von Personennamen treten. (Waterman)

Ein Aranda-Mythos bringt dieses Gefühl für eine Entsprechung von geographischer Individuation und biologischer Individuation sehr gut zum Ausdruck: Die ursprünglichen göttlichen Wesen waren unförmig, gliederlos und zusammengeschmolzen, bis der Gott Mangarkunjerkunja (Fliegenfänger-Eidechse) auftauchte, der sie voneinander trennte und individuell gestaltete. Gleichzeitig (und ist dies nicht in der Tat dasselbe?) lehrte er sie die Künste der Zivilisation und das System der Sektionen und Untersektionen. Ursprünglich waren die 8 Untersektionen auf zwei große Gruppen verteilt: 4 »der Erde«, 4 »des Wassers«. Der Gott hat sie »territorialisiert«, indem er jedem Ort zwei Untersektionen zuwies. Diese Individuation des Territoriums entspricht aber in anderer Weise auch der biologischen Individuation, denn der totemistische Befruchtungsmodus der Mutter erklärt die anatomischen Unterschiede, die sich bei den Kindern beobachten lassen; diejenigen, die zarte Züge haben, wurden durch das Mitwirken eines *ratapa*, eines Embryo-Geistes, empfangen; diejenigen mit groben Zügen durch die magische Projektion einer Raute in den Körper einer Frau; die Kinder mit hellen Haaren

sind direkte Wiederverkörperungen totemistischer Ahnen. (C. Strehlow) Die australischen Stämme des Flusses Drysdale nördlich von Kimberlay teilen die Verwandtschaftsbeziehungen, deren Gesamtheit den sozialen »Körper« bildet, in 5 Kategorien, die nach einem Körperteil oder nach einem Muskel benannt werden. Da es verboten ist, einen Unbekannten auszufragen, gibt dieser seine Verwandtschaft dadurch bekannt, daß er den entsprechenden Muskel spielen läßt. (Hernandez, S. 229) Auch in diesem Fall ist folglich das ganze System der sozialen Beziehungen, das selbst wiederum für ein System des Universums steht, auf die anatomische Ebene projizierbar. Es gibt in der Toradja-Sprache etwa 15 Ausdrücke zur Benennung der Himmelsrichtungen, die den Körperteilen einer kosmischen Gottheit entsprechen. (Woensdregt) Man könnte noch andere Beispiele anführen, sowohl der alten Terminologie der Blutsverwandtschaft als auch den kosmologischen und anatomischen Entsprechungen der Pueblo- und Navaho-Indianer und der Schwarzen aus dem Sudan entlehnte.

Es wäre gewiß aufschlußreich, anhand einer hinreichenden Anzahl von Beispielen den Mechanismus dieser homologischen Vereinzelung im Detail zu untersuchen, deren allgemeine Beziehung zu den Formen der Klassifizierung, die wir bisher angetroffen haben, aus folgender Ableitung klar ersichtlich ist:

Wenn

(Gruppe *a*) : (Gruppe *b*) :: (Art Bär) : (Art Adler)

dann:

(Mitgl. *x* von *a*) : (Mitgl. *y* von *b*) :: (Mitgl. *l* von Bär) : (Mitgl. *m* von Adler)

Diese Formeln haben den Vorteil, daß sie ein von der abendländischen Philosophie seit jeher diskutiertes Problem hervorheben, bei dem man sich recht selten gefragt hat, ob es sich in den exotischen Gesellschaften stelle oder nicht, und in welcher Form: nämlich das Problem des Organismus. Die vorstehenden Gleichungen wären undenkbar, wenn nicht eine hinreichend allgemeine Entsprechung postuliert wäre zwischen den »Gliedern« der Gesellschaft und den Gliedern oder auch Prädikaten einer natürlichen Art: Körperteile, charakteristische Eigenschaften, Seins- oder Handlungsweisen. Die

Angaben, die man über diesen Gegenstand besitzt, legen nahe, daß zahlreiche Sprachen, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Ordnungen und der Familien, zuweilen sogar der Reiche, eine Äquivalenz zwischen den Körperteilen annehmen und daß dieses System der Äquivalenzen großer Ausdehnungen fähig ist. (Harrington)* Außer und neben dem spezifischen Klassifikator funktionieren also morphologische Klassifikatoren, deren Theorie noch aufgestellt werden muß, von denen wir aber schon gesehen haben, daß sie auf zwei Ebenen arbeiten: der der anatomischen Detotalisierung und der der organischen Retotalisierung.

Wie wir es bei den anderen Bereichen haben feststellen können, sind auch diese solidarisch. Wir erinnerten gerade daran, daß die Aranda, von empirisch festgestellten morphologischen Unterschieden aus, zurückgehen auf Unterschiede, die in der totemistischen Vorstellungsweise vorausgesetzt werden. Aber das Beispiel der Omaha und der Osage bezeugt eine entsprechende Tendenz, nämlich in die individuelle und empirische Morphologie symbolisch ausgedrückte spezifische Unterschiede einzuführen. Die Kinder eines jeden Clans trugen in der Tat die Haare auf charakteristische Art und Weise geschnitten, die an einen Aspekt oder einen Wesenszug des Tieres oder des Naturgeschehens, das als Eponym diente, erinnerte. (La Flesche 4, S. 87 ff.) (Abb. 9)

Diese Formung der Person nach spezifischen, elementaren oder kategorischen Schemata hat nicht nur physische, sondern auch psychologische Folgen. Eine Gesellschaft, die ihre Segmente nach dem Oben und dem Unten, dem Himmel und der Erde, dem Tag und der Nacht definiert, kann in die gleiche Gegensatzstruktur auch soziale oder moralische Seinsweisen einbeziehen: Versöhnung und Angriff, Frieden und Krieg, Gerechtigkeit und Polizei, Gut und Böse, Ordnung und Unordnung, usw. Aufgrund dessen begnügt sie sich nicht damit, über ein System von Entsprechungen abstrakt nachzudenken; sie liefert den einzelnen Mitgliedern dieser Segmente einen Vorwand, sich durch Verhaltensweisen zu singularisieren; und zuweilen regt sie sie dazu an. Mit Recht betont Radin (1, S. 187) anlässlich der Winnebago den wechselseitigen Einfluß der die Tiere

* So kann man in Amerika folgende Äquivalenzen antreffen: Hörner (Vierfüßler) = Stieläugeln (Mollusken) = Antennen (Arthropoden); Penis (Wirbeltiere) = Siphon (Mollusken); Blut (Tiere) = Saft (Pflanzen); Speichel (des Säuglings/Speichel des Erwachsenen) = Ausscheidung; Sekretfäden der Muschel = Bindfaden, Strick, usw. (Harrington)

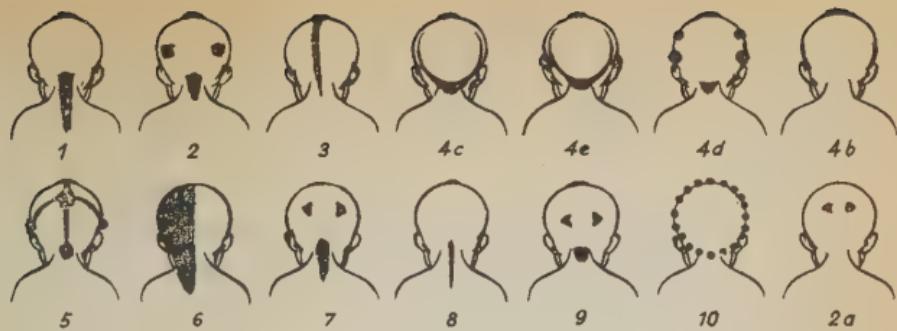


Abb. 9: Haarschnitt von Osage- und Omaha-Kindern je nach dem Clan. 1. Kopf und Schwanz des Elches. – 2. Kopf und Hörner des Bison. – 2a. Hörner des Bison. – 3. Profil des sich vom Himmel abhebenden Rückgrats des Bison. – 4b. Bärenkopf. – 4c. Kopf, Schwanz und Körper der kleinen Vögel. 4 d. Panzer der Schildkröte mit Kopf, Beinen und Schwanz. – 4e. Kopf, Flügel und Schwanz des Adlers. – 5. Die Himmelsrichtungen. – 6. Zottige Flanke des Wolfs. – 7. Hörner und Schwanz des Bison. – 8. Kopf und Schwanz des Hirsches. – 9. Kopf, Schwanz und junge Hörner des Bison. – 10. Reptilienzähne. – 11. Maisblüte. – 12. Von schwimmenden Algen umgebener Fels. (Nach La Flesche 4, S. 87, 89)

betreffenden mythischen und religiösen Begriffe einerseits und der den sozialen Einheiten zugewiesenen politischen Funktionen andererseits.

Die Sauk-Indianer sind wegen der individualisierenden Regel, die bei ihnen die Zugehörigkeit zu der einen oder der anderen Hälfte bestimmte, ein besonders lehrreiches Beispiel. Diese Hälften waren nicht exogam, und ihre rein zeremonielle Rolle offenbarte sich besonders anlässlich der Ernährungsfeste, bei denen unter unserem Gesichtspunkt wichtig ist, daß sie an die Riten der Namensgebung gebunden waren. Die Zugehörigkeit der jeweiligen Hälfte unterlag einer Alternationsregel: der Erstgeborene wurde in die Hälfte aufgenommen, die mit der seines Vaters alternierte, der darauf folgende Sohn in die Hälfte des Vaters, und so fort. Diese Affiliationen aber bestimmten, zumindest theoretisch, Verhaltensweisen, die man »charakteriell« nennen könnte: die Mitglieder der Hälfte *Oskush* (»die Schwarzen«) mußten alle ihre Unternehmungen bis zum Ende durchführen; die der Hälfte *Kishko* (»die Weißen«) besaßen das Recht, aufzugeben. Theoretisch, wenn nicht gar praktisch, beeinflußte also ein Gegensatz nach Kategorien unmittelbar Temperament und Berufung jedes einzelnen, und das institutionelle Schema, das dieses Handeln ermöglichte, zeugt von der Verbindung zwischen dem psychologischen Aspekt des persönlichen Schicksals und seinem sozialen Aspekt, der sich aus der Namensgebung für jedes Individuum ergibt.

Damit erreichen wir den letzten klassifikatorischen Bereich, den der Individuation, denn in den Systemen, die wir hier betrachten, sind die Individuen nicht nur in Klassen eingeteilt; ihre gemeinsame Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse schließt nicht aus, sondern ein, daß jedes einzelne eine unterschiedene Stellung in ihr einnimmt und daß zwischen dem System der Individuen innerhalb der Klasse und dem System der Klassen innerhalb der Kategorien höheren Ranges eine Homologie besteht. Ein und derselbe Typus logischer Operationen verknüpft infolgedessen nicht nur alle inneren Gebiete mit dem klassifikatorischen System, sondern auch Randgebiete, von denen man hätte meinen können, daß sie ihm von Natur aus entgehen: am einen Ende des Horizonts (aufgrund der praktisch unbegrenzten Ausdehnung und der grundsätzlichen Indifferenz) das physikogeographische Substrat des sozialen Lebens und dieses soziale Leben selbst, das jedoch aus der Form, die es sich

gegraben hatte, herausgetreten ist; und am anderen Ende (aufgrund der Konkretheit, die gleichfalls gegeben ist) die äußerste Vielfalt der individuellen und kollektiven Wesen, von denen man behauptet hat, sie seien nur deshalb *benannt*, weil sie nicht *bezeichnet* werden konnten. (Gardiner)

Die Eigennamen bilden also nicht nur eine einfache praktische Modalität der klassifikatorischen Systeme, die man nur im Anschluß an die anderen Modalitäten zu zitieren brauchte. Mehr noch als den Sprachforschern stellen sie den Ethnologen ein Problem. Für die Sprachforscher ist es das Problem der Natur der Eigennamen und ihrer Stellung im Sprachsystem. Für uns handelt es sich zwar auch darum, aber außerdem noch um etwas anderes, denn wir werden hier mit einem doppelten Paradox konfrontiert. Wir müssen darlegen, daß die Eigennamen ein integrierender Bestandteil von Systemen sind, die wir als Codes behandeln: als Mittel, Bedeutungen festzulegen, indem wir sie in die Begriffe anderer Bedeutungen übersetzen. Könnten wir dies, wenn wir der Lehre der Logiker und einiger Linguisten folgen und zugeben müßten, daß die Eigennamen, nach der Formel von Mill, »meaningless« sind, also bar aller Bedeutung? Andererseits und vor allem sind uns die Denkformen, mit denen wir es zu tun hatten, unter dem Aspekt totalisierender Gedanken erschienen, die die Wirklichkeit mit Hilfe von Klassen ausschöpfen, die in endlicher Anzahl gegeben sind und deren grundlegende Eigentümlichkeit darin besteht, ineinander *verwandelbar* zu sein. Wie hätte dieses quantifizierte Denken, dessen Kräften wir auf praktischem Gebiet die großen Entdeckungen der neolithischen Revolution zugeschrieben haben, sich – vom theoretischen Standpunkt aus – Befriedigung verschaffen und das Konkrete wirksam in Angriff nehmen können, wenn dieses Konkrete einen Rest von Unverständlichkeit enthalten würde, auf den sich letzten Endes die Konkretheit reduzierte und der sich seinem Wesen nach jeglicher Bezeichnung widersetzt? Für ein auf der dichotomischen Operation beruhendes Denken hat das Prinzip des Alles oder Nichts nicht nur einen heuristischen Wert, es drückt auch ein Merkmal des Seins aus: alles hat einen Sinn, oder es hat nichts einen Sinn.*

Nehmen wir nun die ethnographischen Tatsachen an dem Punkt wieder auf, wo wir sie verlassen hatten. Fast alle von uns er-

* Alles außer dem Sein des Seins, das nicht eines seiner Merkmale ist. Vgl. unten, S. 294.

wähnten Gesellschaften gehen bei der Bildung ihrer Eigennamen von den Namen der Clans aus. Von den Sauk, die uns das letzte Beispiel lieferten, wird gesagt, daß ihre Eigennamen immer eine Beziehung zu dem Tier des Clans haben: sei es, weil sie es ausdrücklich erwähnen, oder weil sie an eine Gewohnheit, ein Attribut, eine (wahre oder mythische) charakteristische Eigenschaft des Eponyms erinnern, oder schließlich, weil sie sich auf ein Tier oder einen Gegenstand beziehen, der mit diesem verbunden ist. Man hat 66 Namen des Bären-Clans gezählt, 11 des Bison-Clans, 33 des Wolf-Clans, 23 des Truthahn-Clans, 42 des Fisch-Clans, 37 des Meer-Clans, 48 des Donner-Clans, 14 des Fuchs-Clans und 34 des Hirsch-Clans. (Skinner 2)

Die Liste der Eigennamen der Osage, Eigentum der Clans oder Unter-Clans, ist, wiewohl fragmentarisch, so lang, daß sie bei La Flesche (4, S. 122-164) 42 Seiten in Quartformat umfaßt. Die Bildungsregel ist die gleiche wie bei den Sauk. So für den Clan des schwarzen Bären: Leuchtende-Augen (des Bären), Spuren-in-der-Prärie, Zertretenes-Feld, Schwarze-Bärin, Rückenfett-des-Bären usw. Die Tlingit aus Alaska hatten Namen, die »alle einem bestimmten Clan gehörten, und von einigen Namen behauptete man sogar, sie seien das besondere Eigentum eines ›Hauses‹ oder einer ›Linie‹«. (Laguna, S. 185) Diese Beispiele könnten vervielfacht werden, denn es ließen sich ähnliche bei fast allen Stämmen der Algonkin, der Sioux und denen der Nordwestküste finden, d. h. in den drei klassischen Gebieten des »Totemismus« in Nordamerika.

In Südamerika gibt es Beispiele für die gleiche Erscheinung, vornehmlich bei den Tupi Kawahib, deren Clans von dem Eponym abgeleitete Eigennamen besitzen. (Lévi-Strauss 3) Auch bei den Bororo scheinen die Eigennamen Eigentum bestimmter Clans oder sogar mächtiger Linien zu sein. Als »arm« gelten diejenigen, die, um zu einem Namen zu kommen, vom guten Willen anderer Clans abhängen. (Cruz)

Auch in Melanesien besteht ein Band zwischen den Eigennamen und den totemistischen Benennungen:

Das totemistische System [der Iatmul] ist überreich an persönlichen Namen, die von unterschiedlichen Reihen herkommen, so daß jedes Individuum die Namen von totemistischen Ahnen – Geistern, Vögeln, Sternen, Säugetieren, Gebrauchsgegenständen wie Töpfe, Werkzeuge usw. – seines

Clans trägt; ein und dasselbe Individuum kann 30 oder mehr Namen haben. Jeder Clan besitzt mehrere Hundert solcher mehrsilbiger Ahnen-namen, deren Etymologie auf geheime Mythen verweist. (Bateson, S. 127)

Schließlich scheint dieselbe Situation überall in Australien vor-herrschend gewesen zu sein. »Wenn man die Aranda-Sprache gut genug beherrschte, brauchte man nur den Namen eines Eingeborenen zu kennen, um sein Totem ableiten zu können.« (Pink, S. 176) Dieser Beobachtung entspricht eine andere, die sich auf die Murngin von Arnhem-Land bezieht: »Die Namen der Lebenden leiten sich alle aus einem Element des totemistischen Komplexes ab und beziehen sich direkt oder indirekt auf das Totem.« (Warner, S. 390) Die Eigennamen der Wikmunkan werden ebenfalls von den jeweiligen Totems abgeleitet, z. B. für die Männer, deren Totem der Fisch Barramundi (*Osteoglossum*) ist, der mit dem Spieß gefangen wird: Der-Barramundi-schwimmt-im-Wasser-und-sieht-einen-Menschen, Der-Barramundi-bewegt-den-Schwanz-beim-Umkreisen-seiner-Eier, Der-Barramundi-atmet, Der-Barramundi-hat-die-Augen-offen, Der-Barramundi-zerbricht-einen-Spieß, Der-Barramundi-frißt-einen-Fisch usw., und für die Frauen, deren Totem die Krabbe ist: Die-Krabbe-hat-Eier, Die-Ebbe-reißt-die-Krabben-mit, Die-Krabbe-verbirgt-sich-in-einem-Loch usw. (McConnel) Die Stämme des Flusses Drysdale haben Eigennamen, die von totemistischen Benennungen abgeleitet sind, wie es eine bereits erwähnte Formulierung betont: »Alles hängt mit dem Totem zusammen.« (Hernandez)

Es ist klar, daß diese individuellen Benennungen zu demselben System gehören wie die kollektiven Benennungen, die wir weiter oben untersucht haben, und daß man durch ihre Vermittlung, mit Hilfe von Umwandlungen, von dem Horizont der Individuation zu dem der allgemeinsten Kategorien überwechseln kann. Tatsächlich besitzt jeder Clan oder Unter-Clan eine bestimmte Anzahl von Namen, die zu tragen seinen Mitgliedern vorbehalten ist, und so wie das Individuum ein Teil der Gruppe ist, so ist der individuelle Name ein »Teil« der kollektiven Namengebung: sei es, daß diese das ganze Tier betrifft und daß die individuellen Namen Gliedern oder Teilen des Tieres entsprechen; sei es, daß die kollektive Namengebung von einer Idee des auf der höchsten Ebene der Allgemeinheit begriffenen Tieres ausgeht und daß die individuellen Namengebungen einer seiner Prädikationen in Zeit oder Raum entsprechen: Bellender-Hund, Wütendes-Bison, oder auch einer Kombination der

beiden Verfahren: Leuchtende-Augen-des-Bären. In dem bereits erwähnten Bericht kann das Tier Subjekt oder Prädikat sein: Der *Fisch*-bewegt-den-Schwanz, Die-Ebbe-reißt-die-Krabben-mit, usw. Welches auch das angewandte Verfahren ist (sehr häufig trifft man sie nebeneinander an), der Eigename evoziert einen Teilaspekt der tierischen oder pflanzlichen Entität, so wie er einem Teilaspekt des individuellen Wesens entspricht – absolut und in besonderer Weise bei jenen Gesellschaften, wo das Individuum in jedem wichtigen Augenblick seines Lebens einen neuen Namen erhält. Übrigens werden in den Nachbargesellschaften die gleichen Konstruktionen verwendet, um entweder Eigennamen zu bilden (die von den individuellen Mitgliedern einer Clangruppe getragen werden) oder kollektive Namen (die von Horden, Linien oder Gruppen von Linien, d. h. Untergruppen ein und desselben Clans getragen werden).

Man steht also zwei parallel laufenden Detotalisierungen gegenüber: der der Art in Körperteile und Verhaltensweisen und der des sozialen Segments in Individuen und Rollen. Aber genauso wie wir mit Hilfe eines bildlichen Modells zeigen konnten, wie die Detotalisierung des Begriffs der Art in besondere Arten, jeder Art in ihre individuellen Mitglieder und jedes dieser Individuen in Körperteile und Organe in eine Retotalisierung der konkreten Teile zu abstrakten Teilen und der abstrakten Teile zu einem begrifflich erfaßten Individuum münden kann, so vollzieht sich auch hier die Detotalisierung in Form der Retotalisierung. Im Zusammenhang mit den Eigennamen der Miwok aus Kalifornien macht Kroeber Beobachtungen, die unsere Beispiele vervollständigen und eine neue Perspektive eröffnen:

Innerhalb der Hälften gibt es keine Unterteilungen. Doch ist jeder dieser Hälften eine lange Liste von Tieren, Pflanzen und Gegenständen zugeordnet. In Wirklichkeit besagt die Eingeborenentheorie, daß alles, was existiert, zu der einen oder der anderen Seite gehört. Jedes Individuum steht als Mitglied einer Hälfte in besonderer Beziehung mit einem der für seine Hälfte charakteristischen Dinge – eine Beziehung, die man als totemistisch bezeichnen kann –, aber nur auf eine einzige Art und Weise: durch seinen Namen. Dieser Name, der in der Kindheit von einem Großvater oder irgendeinem anderen Verwandten gegeben wurde und das ganze Leben lang getragen wird, beschwört eines der für eine Hälfte charakteristischen Totemtiere oder Totemobjekte.

Das ist noch nicht alles: in den meisten Fällen erwähnt der Name das Totem nicht, denn er wird mittels verbaler oder adjektivischer Stammformen gebildet, um eine Handlung oder einen Zustand zu beschreiben,

der auch auf andere Totems übertragbar ist. So werden aus dem Verbum *hausu-s* die Namen *Hausu* und *Hauchu* gebildet, die sich auf das Gähnen eines erwachenden Bären bzw. auf das offene Maul des auf Land geratenen Lachses beziehen. Die Namen enthalten nichts, was an die betreffenden Tiere erinnern könnte – die sogar zu entgegengesetzten Hälften gehören. Als die alten Männer die Namen zuteilten, erklärten sie sicher, an welche Tiere sie dachten, und die Träger dieser Namen, ihre nahen oder entfernten Verwandten, ihre Ehegatten oder Gefährten waren alle auf dem laufenden. Aber ein Miwok aus einem anderen Bezirk konnte sich fragen, ob es sich um einen Bären, einen Lachs oder ein Dutzend anderer Tiere handelte. (Kroeber 2, S. 453 f.)

Das scheint nicht nur für die Miwok charakteristisch zu sein; wenn man sich die Listen der Clan-Namen der Siouxstämme ansieht, trifft man viele analoge Beispiele, und Kroebers Beobachtung deckt sich auch mit einem Merkmal des Benennungssystems der Hopi-Indianer. So kann sich z. B. der Name *Cakwyamtiwa*, was wörtlich »Blau (oder Grün), das erschienen ist« heißt, je nach dem Clan des Namengebers entweder auf die geschlossene Blüte des Tabak oder des *Delphinium scaposum* oder auch auf die Keimung der Pflanzen im allgemeinen beziehen. Der Name *Lomahongioma*, »steh auf« oder »erhebe dich mit Anmut«, mag aus demselben Grunde an den Stengel des Rosenstocks oder an die aufgestellten Flügel des Schmetterlings erinnern, usw. (Voth, S. 68 f.).

Wegen seiner Allgemeinheit stellt dieses Phänomen ein psychologisches Problem, das die Theorie der Eigennamen betrifft und auf das wir später zurückkommen werden. Hier möchten wir nur betonen, daß diese relative Unbestimmtheit des Systems zumindest der Möglichkeit nach der Phase der Retotalisierung entspricht: der Eigename wird durch Detotalisierung der Art und Hervorhebung eines Teиласpekts gebildet. Aber dadurch, daß man ausschließlich die Tatsache der Hervorhebung betont und die Art, auf die sie sich richtet, unbestimmt läßt, gibt man zu verstehen, daß alle Hervorhebungen (und also alle Benennungsvorgänge) irgend etwas Gemeinsames zeigen. Antizipatorisch macht man eine Einheit geltend, die man in der Vielfalt vermutet. Auch unter diesem Gesichtspunkt hängt die Dynamik der individuellen Namengebungen von den klassifikatorischen Schemata ab, die wir analysiert haben. Sie besteht in gleichgearteten, ähnlich ausgerichteten Schritten.

Es ist übrigens verblüffend, daß auch die Verbotssysteme gleiche Merkmale aufweisen, sowohl auf der Ebene der individuellen Na-

mengebungen wie auf der der kollektiven Benennungen. Einer sozialen Gruppe ist es zuweilen untersagt, die Pflanze oder das Tier, das ihr als Eponym dient, als Nahrung zu verwenden; und zuweilen ist es auch der sprachliche Gebrauch der Pflanze oder des Tiers, das einem Individuum als Eponym dient, auf welchen sich das Verbot bezieht. In einem bestimmten Maße aber ist der Übergang von einer Ebene zu anderen möglich: die Eigennamen des Typs, den wir bis jetzt als einzigen untersucht haben, werden im allgemeinen durch gedankliche Zerlegung des Tierkörpers gebildet, wobei man sich von den Gesten des Jägers oder des Kochs leiten läßt; aber sie können auch durch sprachliche Zerlegung gebildet werden. In den Stämmen des Drysdale-Tals in Nordaustralien bildet man den Frauennamen Poonben nach dem englischen »spoon«, Löffel, ein Gebrauchsgegenstand, der, wie zu erwarten, mit dem Totem »Weißer Mann« verbunden ist. (Hernandez)

Sowohl in Australien wie in Amerika kennt man Verbote, die auf der Verwendung der Namen des Toten liegen und sämtliche Wörter der Sprache infizieren, die mit diesen Namen eine phonetische Ähnlichkeit haben. Gleichzeitig mit dem Eigennamen Mulankina tabuieren die Tiwi der Melville- und Bathurst-Inseln das Wort *mulkana*, das »voll«, »ausgefüllt«, »genug« bedeutet. (Hart) Dieser Brauch läuft dem der Yurok aus Nordkalifornien parallel: »Als Tegis starb, wurde der gemeinsame Name *tsis*, Gefieder des Spechts, von seinen Verwandten oder in deren Gegenwart nicht mehr ausgesprochen.« (Kroeber 2, S. 48)* Die Inselbewohner von Dobu verbieten die Verwendung der Eigennamen unter Individuen, die zeitweilig oder für dauernd durch ein »Art«-Band vereint sind: ob sie nun Weggefährten oder Tischgenossen sind oder sich in die Gunst der gleichen Frau teilen. (Bateson)

Solche Tatsachen interessieren uns in doppelter Hinsicht. Zunächst bieten sie eine unbestreitbare Analogie zu den Speiseverboten, die ungebührlicherweise nur mit dem Totemismus verknüpft werden. So wie in Mota eine Frau von einer Pflanze oder einem Tier »angesteckt« wird, worauf sie einem Kind das Leben schenkt, das dem entsprechenden Speiseverbot unterworfen ist, und so wie in Ulawa der Sterbende eine Tier- oder Pflanzenart »angesteckt«, indem er sich in ihr verkörpert, so daß ihr Verzehr seinen Nachkommen verboten

* Weitere Beispiele bei Elmendorf und Kroeber, 1960, die uns noch nicht zur Verfügung standen, als diese Seiten geschrieben wurden.

wird, so kann ein Name durch Gleichklang andere Wörter »anstecken«, die somit nicht mehr verwendet werden dürfen. Andererseits definiert ein solcher Gleichklang eine Klasse von Wörtern, die deshalb mit einem Verbot belegt sind, weil sie alle der gleichen »Art« angehören, welche damit eine Wirklichkeit bekommt, die ad hoc mit der der Tier- oder Pflanzenart vergleichbar ist. Diese »Arten« von Wörtern aber, die durch ein gleiches Verbot gekennzeichnet sind, umfassen sowohl Eigennamen wie Kollektivnamen, was einen zusätzlichen Grund für die Vermutung liefert, daß der Unterschied zwischen den beiden Typen nicht so groß ist, wie wir anfangs zu glauben geneigt waren.

Gewiß, die Bräuche und Verfahren, die wir soeben erwähnt haben, sind nicht in allen exotischen Gesellschaften anzutreffen, nicht einmal in all jenen, die ihre Segmente mit Tier- oder Pflanzennamen belegen. Es scheint, daß die Irokesen, die zu den letzteren gehören, ein System von Eigennamen haben, das von dem System der Namengebungen der Clans völlig verschieden ist. Meistens sind ihre Namen aus einem Verbum und einem eingegliederten Substantiv gebildet, oder aus einem Substantiv, dem ein Adjektiv folgt: In-der-Mitte-des-Himmels, Er-trägt-den-Himmel, Jenseits-des-Himmels, usw.; Hängende-Blüte, Schöne-Blüte, Jenseits-der-Blüten; Er-bringt-Neuigkeiten, Er-verkündet-die-Niederlage (oder den Sieg), usw.; Sie-arbeitet-im-Hause, Sie-hat-zwei-Ehemänner, usw.; Da-wo-die-beiden-Flüsse-zusammenfließen, Die-Kreuzung-der-Wege, usw. Keinerlei Bezugnahme also auf das eponyme Tier, sondern lediglich, welches auch immer der Clan ist, auf technische oder wirtschaftliche Tätigkeiten, auf den Frieden oder den Krieg, auf die Naturerscheinungen und auf die Himmelskörper. Das Beispiel der Mohawk von Grand River, bei denen sich die Clan-Organisation schneller aufgelöst hat als bei den anderen Gruppen, zeigt, daß alle diese Namen ursprünglich ganz willkürlich entstanden sein konnten. So z. B. Eisschollen-die-auf-den-Wassern-treiben für ein Kind, das zur Zeit des Tauwetters geboren wurde, oder Sie-leidet-Not für den Sohn einer armen Frau. (Goldenweiser, S. 366 ff.)*

Dennoch unterscheidet sich die Situation nicht grundlegend von der,

* Man findet bei Cooke eine analytische Klassifizierung von ca. 1500 irokesischen Eigennamen.

die wir bei den Miwok und den Hopi beschrieben haben, deren Namen, die theoretisch die Pflanze oder das Tier des Clans evozierten, sich nicht ausschließlich auf sie beziehen, sondern eine versteckte Interpretation erfordern. Selbst wenn diese Interpretation nicht unerlässlich ist, steht doch fest, daß auch bei den Irokesen die Eigennamen, in einer Zahl von mehreren Hunderten oder Tausenden, eifersüchtig bewachtes Eigentum der Clans sind. Das hat übrigens Goldenweiser die Möglichkeit gegeben, zu beweisen, daß die Clans der kleinen und der großen Schildkröte, der kleinen und der großen Sumpfschnepfe usw. sich durch Verdoppelung gebildet haben: sie haben dieselben Namen gemeinsam. Die von diesem Autor zitierten Namen ergeben sich zweifellos nicht aus einer Detotalisierung des Clan-Tieres, aber sie deuten auf eine Detotalisierung jener Aspekte des sozialen Lebens und der physischen Welt, die das System der Clanbenennungen noch nicht in den Maschen seines Netzes gefangen hat. Es könnte also sein, daß der Hauptunterschied zwischen dem System der Eigennamen der Irokesen und den Systemen der Miwok, der Hopi, der Omaha und der Osage (um sich auf diese Beispiele zu beschränken) darin besteht, daß diese Stämme eine Analyse, die schon im Bereich der Clanbenennungen begonnen hatte, bis auf die Ebene der Eigennamen ausdehnen, während die Irokesen sich der Eigennamen bedienen, um eine Analyse vorzunehmen, die neuen Objekten gewidmet ist, formal aber vom gleichen Typus bleibt wie die andere.

Weit verwirrender ist das Beispiel verschiedener afrikanischer Stämme. Die Baganda haben Namen (von denen mehr als 2000 gesammelt worden sind), und jeder einzelne ist der Besitz eines Clans. Wie bei den Bororo Brasiliens sind einige ihrer Clans reich an Namen, andere arm an Namen. Diese Namen sind nicht den menschlichen Wesen vorbehalten, denn man gibt sie auch den Hügeln, Flüssen, Felsen, Wäldern, Seen, Landungsbrücken, Sträuchern und einzestehenden Bäumen. Doch im Unterschied zu den vorher untersuchten Fällen bilden diese Namen nur eine Kategorie unter anderen (Nsimbi), und ein ganz anderes Verfahren zur Bildung von Namen tritt bei anderen Stämmen des gleichen Gebiets noch deutlicher hervor:

Sehr häufig scheinen die Eigennamen bei den Nyoro das auszudrücken, was man als den »Geisteszustand« des oder der Verwandten, die ihn dem Kind geben, bezeichnen könnte. (Beattie, S. 99 f.)

Das Phänomen ist in einem anderen Stamm von Uganda, bei den Lugbara, des Näheren untersucht worden, wo das Kind seinen Namen von der Mutter erhält, die zuweilen von der Schwiegermutter (der Mutter des Ehemanns) unterstützt wird. Von 850 innerhalb ein und desselben Unter-Clans gesammelten Namen beziehen sich drei Viertel auf das Verhalten oder den Charakter des einen oder des anderen Elternteils: In-Faulheit, weil die Eltern faul sind; Im-Bierkrug, weil der Vater ein Trinker ist; Gibt-nicht, weil die Mutter ihren Ehemann schlecht ernährt, usw. Andere Vornamen beschwören den eingetretenen oder bevorstehenden Tod (anderer Kinder derselben Eltern, der Eltern selbst oder anderer Mitglieder der Gruppe) oder auch Attribute des Kindes. Man hat darauf hingewiesen, daß die Mehrzahl der Namen für den Vater des Kindes oder sogar für seine Mutter, die immerhin Erfinderin des Namens ist, kränkend sind. Sie spielen auf die Fahrlässigkeit, die Unmoral, die soziale oder materielle Degradierung des einen oder anderen Elternteils oder auch beider an. Wie kann eine Frau bei der Wahl des Namens ihres Kindes sich selbst als schädliche Hexe, ungetreue Ehefrau, als Bettlerin oder Hungerleiderininstellen?

Die Lugbara sagen, daß derartige Namen im allgemeinen nicht von der Mutter gegeben werden, sondern von der Großmutter (der Mutter des Vaters). Der latente Antagonismus zwischen verbündeten Linien, der erklärt, daß die Mutter sich für die Feindseligkeit, unter der sie seitens ihrer Schwiegerfamilie zu leiden hat, dadurch rächt, daß sie ihrem Sohn einen für dessen Vater demütigenden Namen gibt, erklärt auch, daß die Großmutter, die ein sehr starkes emotionelles Band an ihre Enkel bindet, dementsprechend ihren Antagonismus gegenüber der Frau ihres Sohnes zum Ausdruck bringt. (Middleton) Dennoch ist diese Interpretation recht wenig zufriedenstellend, denn der Autor, der sie wiedergibt, beobachtet, daß auch die Großmutter aus einer fremden Linie stammt und daß die Situation, in der sich ihre Schwiegertochter befindet, in der Vergangenheit auch die ihre war. Es scheint uns also, daß Beatties Interpretation eines ähnlichen Brauchs bei den Banyoro tiefer und zusammenhängender ist. Auch in diesem Stamm beschwören die Eigennamen »den Tod, den Kummer, die Armut, die Bosheit zwischen Nachbarn«. Aber das röhrt daher, daß »die Person, die den Namen gibt, sich selbst als behandelt und nicht als handelnd begreift: als Opfer von Neid und Haß der anderen«. Diese moralische

Passivität, die ein von anderen geprägtes Selbstbildnis auf das Kind zurückwirkt, findet auf der sprachlichen Ebene ihren Ausdruck: »... Die beiden Verben ›verlieren‹ und ›vergessen‹ werden in der Lunyoro-Sprache so verwendet, daß die vergessene Sache das Subjekt und der Vergeßliche das Objekt bildet. Der Verlierer oder der Vergeßliche wirkt nicht auf die Dinge ein, sondern die Dinge auf ihn ...« (Beattie, S. 104 u. Anm. 5)

So verschieden auch dieser Modus der Bildung von Personennamen von dem sein mag, den wir oben untersucht haben, bei den Banyoro und den Lugbara bestehen beide nebeneinander. Kindern, deren Geburt unter besonderen Umständen verlief, sind spezielle Namen vorbehalten.

So bei den Lugbara: Ejua einem Zwillingsjungen, Ejurua einem Zwillingsmädchen; Ondia dem Sohn und Ondinua der Tochter einer Frau, die für steril galt; Bileni (»für das Grab«) Name des ersten lebenden Kindes nach einer Reihe von Totgeburten. Diese Namen existieren also bereits vor den Individuen, die sie tragen, und werden ihnen aufgrund von Verhältnissen zugesprochen, die zwar objektiv die ihnen sind, aber in denen sich auch andere Individuen befinden könnten und die die Gruppe für bedeutungsträchtig hält. Sie unterscheiden sich also in jedem Punkt von den Namen, die von einem bestimmten Individuum für ein gleichfalls bestimmtes Individuum frei erfunden werden und die einen vorübergehenden Geisteszustand zum Ausdruck bringen. Können wir sagen, daß die einen Klassen benennen, die anderen Individuen? Dennoch sind beides Eigennamen, und die betreffenden Kulturen wissen das so gut, daß sie sie für austauschbar halten: im gegebenen Fall wählt eine Lugbara-Mutter zwischen zwei Benennungsmethoden.

Im übrigen gibt es auch Zwischentypen. Als wir die Hopi-Namen in die erste Kategorie einreihen, haben wir vorläufig einen Aspekt beiseite gelassen, durch den sie sich der zweiten annähern. Wenn sie auch zwangsläufig von einer objektiven Ordnung abhängen (hier der der Clanbenennungen), so besteht die Beziehung nicht mit dem Clan des Namensträgers (wie beispielsweise bei den Yuma), sondern mit dem des Namengebers.* Der Name, den ich trage, erinnert

* Die Regel erinnert an die der australischen Stämme von Cherburg in Queensland. Jedes Individuum hat drei Namen, von denen der erste sich auf den totemistischen Sitz des Trägers bezieht und die beiden anderen auf das väterliche Totem, obwohl die totemistischen Abstammungen in der mütterlichen Linie übertragen werden. So trägt die Frau,

also nicht an einen Aspekt der Pflanze oder des Tieres, das mir als Clan-Eponym dient, sondern an einen Aspekt der Pflanze oder des Tieres, das meinem Paten als Clan-Eponym dient. Diese durch den anderen subjektivierte Objektivität, deren Vehikel ich bin, wird durch die Unbestimmtheit der Namen zweifellos verdeckt, da diese, wie wir gesehen haben, nicht ausschließlich auf das Eponym Bezug nehmen; aber sie wird auch in doppelter Weise verstärkt: dadurch, daß man, will man den Namen verstehen, gezwungen ist, bis zu den konkreten sozialen Umständen zurückzugehen, unter denen er erdacht und zugeteilt wurde; und durch die relative Freiheit, die der Namengeber genießt, ihn nach Gutdünken zu formen, vorausgesetzt, er beachtet, daß der Name in den Ausdrücken seiner eigenen Clanbenennung interpretierbar sein muß. *Mutatis mutandis* war dies auch die Situation bei den Miwok, wo der Name, zweideutig und erfunden, auf die Wesen oder Dinge Bezug nehmen mußte, die zur Hälfte der benannten Person gehörten.

Wir stehen also zwei extremen Typen von Eigennamen gegenüber, zwischen denen es noch eine ganze Reihe Mittelglieder gibt. Im einen Fall ist der Name ein Merkmal der Identifizierung; er bestätigt durch Anwendung einer Regel die Zugehörigkeit des Individuums, *das man benennt*, zu einer vorgeordneten Klasse (einer sozialen Gruppe in einem System von Gruppen, einem Geburtsstatus in einem Statussystem); im anderen Fall ist der Name eine freie Schöpfung des Individuums, *das benennt* und das mit Hilfe desjenigen, den es benennt, einen momentanen Zustand seiner eigenen Subjektivität zum Ausdruck bringt. Kann man aber sagen, daß man im einen oder anderen Fall wirklich benennt? Es scheint, daß man nur die Wahl hat, entweder den anderen durch Zuweisung zu einer Klasse zu identifizieren oder durch ihn hindurch (unter dem Vorwand, ihm einen Namen zu geben) sich selbst zu identifizieren. Man benennt also niemals: man ordnet den anderen ein, wenn der Name, den man ihm gibt, eine Funktion der Eigenschaften ist, die er hat, oder man ordnet sich selbst ein, wenn man, in dem Glauben,

deren persönliches Totem das Opossum ist, den Namen Butilbaru, der ein bestimmtes ausgetrocknetes Bachbett bezeichnet, sowie zwei von dem väterlichen Totem abgeleitete Namen – in diesem Fall vom Emu –, deren Sinn ist: »Emu-reckt-den-Hals-hierhin-und-dahin« und »Altes-Emu-das-hinauf-und-hinuntersteigt«. Der Sohn eines Opossum-Vaters heißt »Karingo« (Name einer kleinen Quelle), Myndibambu: »Opossum-mit-gespaltenem-Brustkorb«, und Mynwhagala: »Opossum-auf-dem-Baum-jetzt-heruntergestiegen«, usw. (Kelly, S. 468)

keiner Regel folgen zu müssen, den anderen »frei« benennt, d. h. in Funktion der Eigenschaften, die man selbst hat. Und meistens tut man beides zugleich.

Ich kaufe z. B. einen Rassehund. Wenn mir daran liegt, ihm seinen Wert und sein Prestige zu bewahren und diese seinen Abkömmlingen zu übertragen, werde ich bei der Wahl des Namens bestimmte Regeln gewissenhaft einhalten müssen, da diese Regeln in der Gemeinschaft der Rassehundbesitzer, zu denen ich gehören möchte, zwingend sind. Meistens wird übrigens der Name dem Hund durch die Initiative und unter der Verantwortlichkeit des Zwingers, in dem er geboren wurde, beigelegt und ist schon im Augenblick des Kaufs in die Bücher der entsprechenden Hundegesellschaft eingetragen. Der Name wird mit einer konventionellen Initiale beginnen, die dem Geburtsjahr des Hundes entspricht; zuweilen tritt noch ein Präfix oder ein Affix hinzu, das die Aufzucht nach Art eines patronymen Namens kennzeichnet. Zweifellos steht es mir frei, meinen Hund anders zu rufen; doch wird dieser oder jener englische Zwergpudel, dem sein Herr den Rufnamen Bawaw gibt, in den Registern des British Kennel Club den Namen »Top-Hill Silver Spray« tragen, der aus zwei Ausdrücken gebildet ist, deren erster einen bestimmten Zwinger bezeichnet, während der zweite einen verfügbaren Namen darstellt. Es kann also nur die Wahl der Anrede der Initiative des Besitzers überlassen werden: der Referenzterminus ist stereotypisiert, und da er zugleich das Geburtsdatum und die Zugehörigkeit zu einer Gruppe umfaßt, ist er, wie wir sehen werden, ganz genau das Ergebnis der Kombination dessen, was die Ethnologen einen Clan-Namen und einen Ordnungsnamen nennen.

Ich kann natürlich auch meinen, daß es mir freisteht, meinen Hund nach Gutdünken zu benennen; doch wenn ich Médor wähle, stufe ich mich als banal ein; wähle ich Monsieur oder Lucien, so stufe ich mich als Original und als Provokateur ein; und wähle ich Pelleas, als Ästheten.

Der gewählte Name muß auch für die Zivilisation, der ich angehöre, ein begreifliches Glied in der Klasse der Hundenamen sein, und er muß verfügbar sein – wenn nicht absolut, so doch relativ, d. h. mein Nachbar darf ihn nicht schon übernommen haben. Der Name meines Hundes wird also das Produkt der Überschneidung dreier Bereiche sein: er ist Glied einer Klasse, Glied einer Unter-

klasse der innerhalb der Klasse verfügbaren Namen und schließlich Glied der durch meine Absichten und meinen Geschmack gebildeten Klasse.

Man sieht, daß das Problem der Beziehung zwischen Eigennamen und Kollektivnamen nicht das der Beziehung von Benennung und Bezeichnung ist. Man bezeichnet immer, ob nun den anderen oder sich selbst. Nur hier kann eine Wahl getroffen werden, etwa so, wie der Maler zwischen gegenständlicher und gegenstandsloser Kunst wählen kann; aber nur die Wahl, entweder einem identifizierbaren Objekt eine Klasse zuzuweisen oder, wenn man das Objekt keiner Klasse zuweisen will, es zum Mittel zu machen, sich selbst zu klassifizieren, indem man sich durch es ausdrückt.

Unter diesem Gesichtspunkt enthalten auch die Benennungssysteme ihre »Abstrakta«. So etwa bei den Seminole-Indianern, die zur Bildung der Namen für die Erwachsenen mehrere Reihen mit wenigen Elementen verwenden, die ohne Rücksicht auf ihren Sinn miteinander kombiniert werden. Etwa eine »moralische« Reihe: klug, verrückt, vorsichtig, gerissen usw.; eine »morphologische« Reihe: vier-eckig rund, sphärisch, länglich usw.; eine »zoologische« Reihe: Wolf, Adler, Biber, Puma; und mit Hilfe dieser Reihen kann man, indem man aus jeder von ihnen einen Ausdruck herausgreift und diese aneinanderreihet, den Namen »Sphärisch-verrückter-Puma« bilden. (Sturtevant, S. 508)

Die ethnographische Untersuchung der Personennamen ist ständig auf Hindernisse gestoßen, die Thomson an einem australischen Beispiel gut analysiert hat: an dem der Wikmunkan, die im westlichen Teil der Halbinsel Kap York leben. Einerseits werden die Eigennamen von den Totems abgeleitet und gehören zu einem heiligen und esoterischen Wissen; andererseits werden sie mit der sozialen Persönlichkeit verknüpft und bringen die Gesamtheit der Bräuche, Riten und Verbote ins Spiel. In dieser doppelten Eigenschaft sind sie untrennbar mit einem komplexeren Benennungssystem verbunden, das sowohl die Verwandtschaftsausdrücke umfaßt, die normalerweise als Anreden gebraucht werden und also weltlichen Charakter haben, als auch die heiligen Ausdrücke, die die Eigennamen und die totemistischen Benennungen umfassen. Aber auch wenn man diesen Unterschied zwischen heilig und weltlich erkannt hat, ist es dennoch

eine Tatsache, daß die (heiligen) Eigennamen und die (weltlichen) Verwandtschaftsnamen, als Anreden verwendet, individuelle Ausdrücke sind, während die (heiligen) totemistischen Benennungen und die (weltlichen) Verwandtschaftsausdrücke, als Referenztermini verwendet, Gruppennamen sind. Insofern sind der sakrale und der profane Aspekt miteinander verbunden.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus den vielfältigen Verboten, die den Gebrauch der Eigennamen betreffen. Die Wikmunkan untersagen jede Erwähnung des oder der Namen während der drei Jahre, die dem Tod des Namensträgers folgen, bis sein mumifizierter Leichnam in Asche verwandelt ist. Bestimmte Namen dürfen nie erwähnt werden: so die der Schwester und des Bruders der Frau. Der Fragesteller, der die Ungeschicklichkeit besäße, sich nach ihnen zu erkundigen, würde als Antwort anstelle der erbetenen Namen Wörter hören, deren wirklicher Sinn »ohne Namen«, »keinen Namen« oder »der Zweitgeborene« ist.

Eine letzte Schwierigkeit ergibt sich aus der großen Zahl der Namenskategorien. Bei den Wikmunkan sind zu unterscheiden: die Verwandtschaftsausdrücke *nämp kämp*; die Namen der Lebensverhältnisse oder des Status; die Spitznamen, *nämp yann*, im wörtlichen Sinn: »Name nichts«, wie »krank« oder »ungeschickt«; und schließlich die wirklichen Eigennamen, *nämp*. Nur die Verwandtschaftsnamen werden normalerweise als Anreden verwendet, außer während der Zeiten der Trauer, wo man Namen gebraucht, die der Trauer entsprechen und deren Sinn ist: Witwer oder Witwe oder »durch den Verlust eines Verwandten getroffen«, wobei man spezifiziert, ob es sich um einen Bruder oder eine Schwester (älter oder jünger), um ein Kind, um einen Neffen oder eine Nichte (parallel oder gekreuzt) oder um einen Großelternteil handelt. Wir werden später einem entsprechenden Brauch bei den Stämmen im Innern von Borneo begegnen.

Das Verfahren zur Bildung von Eigennamen ist von besonderem Interesse. Jedes Individuum besitzt drei persönliche Namen. Einen »Nabel«-Namen *nämp-kort'n*; einen Hauptnamen *nämp pi'in*; und einen Kosenamen *nämp mäny*. Alle Haupt- und Kosenamen leiten sich aus dem Totem oder den Attributen des Totem her und stellen also Besitztümer des Clans dar. Die Hauptnamen beziehen sich auf den Kopf oder den oberen Körperteil des Totemtiers, die Kosenamen auf das Bein, den Schwanz oder die untere Körperhälfte. So

hat ein Mann des Fisch-Clans als Hauptnamen *Pämpikän*, »der Mann schlägt« (Kopf), und als Kosenamen *Yänk*, »Bein« (= der verengte Teil des Schwanzes); und eine Frau desselben Clans *Päm-kotjattä* und *Tippunt*, (Fett) »vom Bauch«.

Die »Nabel«-Namen sind die einzigen, die von einem anderen Clan und sogar von einem anderen Geschlecht als dem des Trägers stammen können. Sobald das Kind geboren ist, aber noch vor der Befreiung von der Placenta, zieht eine qualifizierte Person an der Nabelschnur und zählt dabei zuerst die männlichen Namen der väterlichen Linie auf, dann die weiblichen und schließlich die männlichen Namen der mütterlichen Linie. Der Name, der in dem Augenblick gesprochen wird, in dem die Placenta fällt, wird der Name des Kindes sein. Zweifellos manipuliert man häufig die Nabelschnur, um den gewünschten Namen zu erhalten. (Thomson) Wie in den oben angeführten Fällen haben wir hier also ein Verfahren der Namensbildung, das die Forderung einer objektiven Ordnung und das (innerhalb dieser Ordnung zum Teil freie) Spiel der zwischenpersönlichen Beziehungen miteinander in Übereinstimmung bringt.

Hinsichtlich der Geburt entspricht diese offenkundige (aber nicht wirklich) »probabilistische« Technik denen, die man bei anderen australischen Stämmen, anlässlich des Todes und zur Bestimmung des Namens des vermeintlichen Mörders (und nicht mehr des Neugeborenen) beobachtet hat. Die Bard, Ungarinyin und Warramunga legen den Leichnam zwischen die Zweige eines Baumes oder auf eine erhöhte Plattform; genau darunter ordnen sie auf der Erde aus Kieselsteinen einen Kreis oder aus Stöcken eine Reihe an, wobei jede Einheit ein Mitglied der Gruppe darstellt: der Schuldige wird durch den Kiesel oder den Stock angezeigt, in dessen Richtung die Absonderungen des Leichnams fließen. Im Nordwesten Australiens beerdigt man den Körper, und auf das Grab legt man ebenso viele Kieselsteine, wie die Gruppe Mitglieder oder Verdächtige zählt. Der Kieselstein, den man mit Blut befleckt wiederfindet, weist auf den Mörder hin. Oder man zieht an den einzelnen Haaren des Verstorbenen und sagt dabei die Liste der Verdächtigen her: das erste Haar, das ausgeht, zeigt den Mörder an. (Elkin 4, S. 305 f.)

Es ist klar, daß alle diese Verfahren formal zum gleichen Typ gehören und daß sie eine bemerkenswerte Eigenschaft aufweisen, die sie mit den anderen Systemen von Eigennamen der Gesellschaften mit endlichen Klassen gemein haben. Wir zeigten oben, daß die

Namen in solchen Systemen – die ohne Zweifel eine allgemeine Situation veranschaulichen – immer bezeichnend waren für die Zugehörigkeit zu einer tatsächlichen oder virtuellen Klasse, die nur die desjenigen sein kann, den man benennt, oder die desjenigen, der benennt, und daß der ganze Unterschied zwischen den durch Anwendung einer Regel zugeteilten Namen und den erfundenen Namen auf diese Nuance hinauslief. Wir wollen noch bemerken, daß dieser Unterschied nicht oder nur ganz oberflächlich demjenigen entspricht, den Gardiner zwischen »entkörperten« Namen und »verkörperten« Namen gemacht hat, wobei die ersteren aus einer verbindlichen und beschränkten Liste (wie die der Heiligen im Kalender) ausgewählt, also gleichzeitig und nacheinander von einer großen Anzahl von Individuen getragen werden, und die letzteren einem einzigen Individuum angehören, wie Vercingetorix und Jugurtha. Es scheint uns in der Tat, daß die ersteren zu komplex sind, als daß man sie aufgrund der einen von Gardiner erwähnten Eigenschaft definieren könnte: sie stufen die Eltern (die den Namen ihres Kindes gewählt haben) in ein Milieu, einen Zeitabschnitt und in einen Stil ein; und sie stufen ihre Namensträger auf mehrere Arten ein: zunächst, weil ein Jean ein Mitglied der Klasse der Jean ist; dann, weil jeder Vorname bewußt oder unbewußt eine kulturelle Nebenbedeutung besitzt, die das Bild durchdringt, das die anderen sich von dem Namensträger machen, und die auf subtile Weise dazu beitragen kann, seine Persönlichkeit positiv oder negativ zu formen.* Dies alles würde sich auch bei den »verkörperten« Namen herausstellen, wenn wir den uns fehlenden ethnographischen Rahmen besäßen: der Name Vercingetorix scheint uns nur wegen unserer Unkenntnis der gallischen Verhältnisse zu dem Sieger von Gergovia zu gehören. Die Unterscheidung von Gardiner betrifft also nicht zwei Typen von Namen, sondern zwei Situationen, in denen der Beobachter dem System von Namen seiner eigenen Gesellschaft und dem einer ihm fremden Gesellschaft gegenübersteht.

Nach diesen Feststellungen ist es leichter, das Prinzip des Namenssystems der Wikmunkan herauszulösen: sie bilden die Namen von

* »... die Eltern wählen den Namen ihrer Kinder..., und die Gelehrten haben einen Kollegen oft dadurch geehrt, daß sie einer Entdeckung seinen Namen gaben. Aber oft ist dies keine absolut willkürliche Entscheidung. Die Eltern werden von sozialen und religiösen Traditionen geleitet, die Gelehrten von einem Prioritätsrecht; jeder enthüllt durch seine Wahl den Charakter seiner Beschäftigungen und die Grenzen seines Horizonts.« (Bröndal, S. 230)

Personen auf eine analoge Weise wie wir, wenn wir Artnamen bilden. Um ein Individuum zu identifizieren, beginnen sie damit, zwei Klassenkennzeichen miteinander zu verbinden, ein höheres (der »große« Name) und ein geringeres (der »kleine« Name). Diese Kombination hat durch sich selbst eine doppelte Wirkung: sie bezeichnet die Zugehörigkeit des Namensträgers zu einer totemistischen Gruppe, an die durch Signifikanten erinnert wird, die allgemein als ihr ausschließliches Eigentum bekannt sind; und sie umschreibt die Stellung des Individuums innerhalb der Gruppe. Die Kombination aus dem großen und dem kleinen Namen ist nicht an sich individumbildend; sie begrenzt eine Unter-Gesamtheit, zu der der Namensträger gleichzeitig mit anderen gehört, die einstweilen dank der gleichen Kombination definiert werden. Es ist also der »Nabel«-Name, der die Individuation vollendet, aber sein Prinzip ist ein ganz anderes. Einerseits kann er entweder ein »großer« oder ein »kleiner« Name sein (vom selben Clan oder einem anderen Clan); entweder ein männlicher oder ein weiblicher Name (was immer das Geschlecht des Namensträgers sein mag). Andererseits hängt seine Zuteilung nicht von einem System ab, sondern von einem Ereignis: dem Zusammentreffen einer physiologischen Wirkung (die theoretisch vom Willen der Menschen unabhängig ist) mit dem Augenblick einer Aufzählung.

Vergleichen wir nun dieses Trinom mit denen der wissenschaftlichen Botanik und Zoologie. In der Botanik zum Beispiel *Pscilocybe mexicana* Heim, oder in der Zoologie *Lutrogale perspicillata maxwelli*. Die ersten beiden Ausdrücke jedes dieser Trinome weisen das betrachtete Wesen einer Klasse oder Unterkategorie zu, die zu einer vorgeordneten Gesamtheit gehören. Aber der dritte Ausdruck, der Name des Entdeckers, schließt das System ab, indem er an ein Ereignis erinnert: es ist ein Reihenbegriff, kein Gruppenbegriff.

Zweifellos gibt es einen Unterschied: in den wissenschaftlichen Trinomen trägt der Name des Entdeckers nicht zur Identifizierung bei, die schon nach den beiden ersten Ausdrücken vollständig ist, sondern ehrt den Entdecker. Aber das ist nicht absolut richtig; der statistische Ausdruck hat eine logische Funktion und nicht nur eine moralische. Er verweist auf das Gliederungssystem, das der betreffende Entdecker oder ein Kollege angewandt hat, und ermöglicht es also dem Spezialisten, die Umwandlungen vorzunehmen, die zur Lösung der Probleme der Synonymie unerlässlich sind: z. B. um zu

wissen, daß *Juniperus occidentalis* Hook das gleiche Wesen ist wie *Juniperus utahensis* Engelmann, während man ohne den Namen der Erfinder oder Paten auf zwei verschiedene Wesen schließen könnte. In den wissenschaftlichen Taxonomien ist folglich die Funktion des statistischen Ausdrucks umgekehrt symmetrisch zu der, die dieser Ausdruck bei den Wikmunkan erfüllt; sie bietet die Möglichkeit, gleichartig zu machen, nicht ungleichartig zu machen; anstatt von der Vollkommenheit eines einzigen Gliederungsmodus zu zeugen, verweist sie auf eine Vielzahl von Gliederungsmöglichkeiten.

Besonders demonstrativ ist der Fall der Wikmunkan aber nur wegen der bizarren Technik, die von den Eingeborenen angewandt wird und die ein helles Licht auf die Struktur des Systems wirft. Diese Struktur ließe sich mühelos auch bei den Gesellschaften finden, die uns alle unsere Beispiele geliefert haben; so bei den Algonkin, bei denen sich der ganze Personenname aus drei Teilen zusammensetzt*: einem aus der Clanbenennung abgeleiteten Namen, einem Ordnungsnamen (der die Geburtenfolge in der Familie zum Ausdruck bringt) und einem Kriegertitel, d. h. also hier aus einem »mechanischen« Ausdruck und zwei »statistischen« Ausdrücken ungleicher Potenz. Es gibt mehr Kriegertitel als Ordnungsnamen, und die Wahrscheinlichkeit, daß dieselbe Kombination bei zwei verschiedenen Personen wiederkehrt, ist um so geringer, als, wenn der erste Ausdruck einer als Gruppe obligaten Gruppe untersteht, die Wahl, die der Namengeber unter allen möglichen trifft, unter anderem in der Absicht durchgeführt wird, die Verdoppelung zu vermeiden. Hier ergibt sich eine Gelegenheit zu betonen, daß der »mechanische« oder »statistische« Charakter kein immanenter ist: er ergibt sich in bezug auf die Person des Namengebers und die des Namensträgers. Der aus der Clanbenennung abgeleitete Name identifiziert den Träger unzweideutig als Mitglied eines Clans, aber die Art und Weise, wie er aus einer Liste ausgewählt wird, hängt von komplexen historischen Bedingungen ab: von Namen, die im Augenblick frei sind, von Persönlichkeit und Absichten des Geberts. Umgekehrt definieren die »statistischen« Ausdrücke unzweideutig eine individuelle Stellung im System der Geburtsstatus oder in der Kriegerhierarchie; aber daß einer diese Stellungen innehat, ergibt sich aus demographischen,

* Aus zwei Ausdrücken bei den Lacandon Mexikos, in der Maya-Sprache, die den Namen mit Hilfe eines Binoms bilden, das aus einem Ordnungsnamen und einem Ternamen besteht. (Tozzer, S. 42 f., 46 f.)

psychologischen und historischen Umständen, d. h. aus einer objektiven Unbestimmtheit des zukünftigen Trägers.

Diese Unmöglichkeit, den Eigennamen anders zu definieren denn als Mittel, in einem System, das mehrere Dimensionen umfaßt, eine Stellung zuzuweisen, geht auch aus einem anderen Beispiel hervor, das wir unseren heutigen Gesellschaften entlehnern. Für die soziale Gruppe als Ganze genommen bezeichnen Namen wie Jean Dupont oder Jean Durand mit dem zweiten Terminus die Klasse und mit dem ersten das Individuum. Jean Dupont gehört zunächst zu der Klasse Dupont und nimmt in dieser Klasse als Jean eine unzweideutige Stellung ein. Innerhalb der Klasse Dupont ist er Dupont Jean, im Unterschied zu Dupont Pierre, Dupont André usw. Aber es handelt sich so wenig um einen »eigenen« Namen, daß sich innerhalb einer engeren Gruppe die logische Beziehung zwischen den Terminen umkehrt. Stellen wir uns eine Familie vor, in der sich gewohnheitsgemäß alle Mitglieder mit dem Vornamen anreden und in der zufällig ein und derselbe Vorname, Jean, von Bruder und Schwager getragen wird. Die Zweideutigkeit wird dank der unterscheidenden Apposition des Vaternamens zum Vornamen behoben. Wenn eine Person der Familie zu einer anderen sagt: »Jean Dupont hat telefoniert«, wird sie sich nicht mehr auf das gleiche Binom beziehen: der Familienname ist ein Beiname geworden. Für die Mitglieder der fraglichen Familie gibt es als erstes eine Klasse der Jean, in der »Dupont« und »Durand« die Individuation bewirken. Je nachdem, ob man den Standpunkt des Zivilstandes oder den einer besonderen Gesellschaft einnimmt, kehren die Termini des Binoms ihre Funktionen um.

Aber wenn ein und derselbe Terminus einzig aufgrund seiner Stellung die Rolle des Klassenkennzeichens oder der individuellen Determinante spielen kann, ist es müßig, sich zu fragen, wie es viele Ethnographen getan haben, ob die in dieser oder jener Gesellschaft üblichen Benennungen wirklich Eigennamen darstellen. Skinner nimmt es für die Sauk an, bezweifelt es aber bei ihren Nachbarn, den Menomini, deren Namen eher Ehrentitel sein sollen, die zahlenmäßig begrenzt sind und zu denen ein Individuum ein Leben lang Zugang hat, ohne sie seinen Nachkommen übermitteln zu können. (Skinner 2, S. 17) Ebenso bei den Irokesen:

Es ist klar, daß der individuelle Name . . . kaum mit unserem Personennamen zu vergleichen ist. Es muß darin viel eher eine Art feierlicher Be-

zeichnung geschen werden und auch ein engerer Ausdruck der Zugehörigkeit zum Clan als die, die das Tragen des Clan-Namens impliziert. (Goldenweiser, S. 367)

Und was die Eigennamen der Wikmunkan betrifft:

Obwohl ich sie Personnamen genannt habe, sind es in Wirklichkeit Gruppennamen, die die Bande der Zugehörigkeit und Solidarität gegenüber einer totemistischen Gruppe bezeichnen. (Thomson, S. 159)

Diese Skrupel sind erklärlich, weil die Liste der Namen, die das Eigentum und das Privileg jedes Clans sind, oft begrenzt ist und weil zwei Personen nicht gleichzeitig denselben Namen tragen können. Die Irokesen haben »Wächter«, deren Gedächtnis sie das Verzeichnis der Clan-Namen anvertrauen und die in jedem Augenblick den Stand der verfügbaren Namen kennen. Wenn ein Kind zur Welt kommt, wird der »Wächter« gerufen, damit er sage, welche Namen noch »frei« sind. Bei den Yurok in Kalifornien kann ein Kind sechs oder sieben Jahre ohne Namen bleiben, bis ein Verwandtenname durch Ableben des Trägers frei wird. Dagegen verschwindet das Tabu auf dem Namen des Toten nach einem Jahr, wenn ein junges Mitglied der Linie den Namen wieder in den Verkehr bringt.

Noch verwirrender scheinen jene Namen zu sein, die, wie die der Zwillinge oder des ersten Überlebenden nach einer Reihe von Totgeburten in Afrika, bestimmten Individuen einen Platz in einem strengen und begrenzten taxonomischen System zuweisen. Die Nuer behalten den Zwillingen die Namen der Vögel vor, die schwerfällig fliegen: Perlhuhn, Frankolinhuhn usw. Sie halten tatsächlich die Zwillinge für Wesen übernatürlichen Ursprungs wie die Vögel (Evans-Pritchard 2, Diskussion in Lévi-Strauss 6), und die Kwa-kiutl aus Britisch-Kolumbien drücken einen ähnlichen Glauben aus, indem sie die Zwillinge mit den Fischen verbinden. So sind die Namen Lachskopf und Lachsschwanz denjenigen Kindern vorbehalten, deren Geburt der von Zwillingen unmittelbar vorausgeht oder folgt. Diese, sagt man, sind Abkömmlinge der Kerzen-Fische (wenn sie kleine Hände haben), entweder des *Oncorhynchus kisutch* (»silver salmon«) oder des *Oncorhynchus nerka* (»sockeye salmon«). Die Diagnose wird von einem Greis gestellt, der selber als Zwilling geboren ist. Im ersten Fall nennt er den männlichen Zwilling Mann-der-satt-macht und den weiblichen Zwilling Frau-die-satt-macht. Im zweiten Fall sind die entsprechenden Namen: Einzige, Tochter-

aus-Perlmutter; und im dritten Fall Kopfarbeiter, Kopftänzerin. (Boas 4, Teil I, S. 684-693)

Die Dogon aus dem Sudan befolgen eine sehr strenge Methode der Zuteilung von Eigennamen: sie besteht darin, die Stellung jedes Individuums nach einem genealogischen und mythischen Modell festzulegen, in welchem jeder Name an ein Geschlecht, eine Linie oder eine Geburtenfolge gebunden ist sowie an die qualitative Struktur der Geschwistergruppe, zu der das Individuum gehört: der Zwilling selbst; der Erst- oder Zweitgeborene vor oder nach Zwillingen; der Knabe, der zwischen zwei Mädchen geboren wird, oder umgekehrt usw. (Dieterlen 3)

Schließlich zögert man oft, diejenigen Ordnungsnamen als Eigennamen anzusehen, die man bei den meisten Algonkin und den Sioux, bei den Mixe (Radin 2), den Maya (Tozzer) und im Süden Asiens (Benedict) usw. antrifft. Beschränken wir uns auf ein einziges Beispiel, das der Dakota, bei denen das System besonders entwickelt ist (Wallis, S. 39), mit den folgenden Namen, die der Geburtenfolge der sieben ersten Mädchen und der sechs ersten Knaben entspricht:

	<i>Mädchen</i>	<i>Jungen</i>
1	Wino'ne	Tcaske'
2	Ha'pe	Hepo'
3	Ha'pst'i	Hepi'
4	Wiha'ki	Watca'to
5	Hapo'nA	Hake'
6	HapstinA	Tatco'
7	Wihake'da	-

In dieselbe Kategorie kann man die Ausdrücke einreihen, die im Laufe der verschiedenen Abschnitte der Initiation die Eigennamen ersetzen. Die australischen Stämme im Norden des Dampier-Archipels haben eine Reihe von neun Namen, die den Novizen vor dem Zähneziehen, dann vor der Beschneidung und vor dem rituellen Aderlaß usw. gegeben werden. Die Tiwi der Melville und Bathurst-Inseln nördlich von Australien geben den Novizen spezielle Namen, je nach ihrem Grad; es gibt 7 Männernamen, die für die Periode vom 15. bis zum 26. Jahr gelten, und 7 Frauennamen, die vom 10. bis zum 21. Jahr gelten. (Hart, S. 286 f.)

Doch sind die Probleme, die in solchen Fällen auftreten, nicht ver-

schieden von jenem, zu dem der in unserer heutigen Gesellschaft bekannte Brauch führt, dem erstgeborenen Sohn den Vornamen seines Großvaters väterlicherseits zu geben. Der Name des Großvaters kann auch als Titel angesehen werden, den zu tragen zugleich obligatorisch und ein Privileg ist. Vom Namen zum Titel gibt es also einen unmerklichen Übergang, der an keine den betreffenden Ausdrücken immanente Eigenschaft gebunden ist, sondern an die strukturelle Rolle, die sie in einem klassifikatorischen System spielen, von dem sie isolieren zu wollen vergeblich wäre.

Kapitel VII

Das Individuum als Art

Das Namenssystem der Penan, die als Nomaden im Innern von Borneo leben, gestattet es, die Beziehung zwischen den Ausdrücken zu präzisieren, denen wir gern die Bezeichnung Eigennamen vorbehalten würden, und anderen, deren Natur auf den ersten Blick verschieden erscheinen könnte. Ein Penan kann je nach seinem Alter und seinen Familienverhältnissen durch drei Arten von Ausdrücken bezeichnet werden: durch einen Personennamen, durch ein Teknonym (»Vater eines sowieso«, »Mutter eines sowieso«) oder schließlich durch das, was man Nekronym zu nennen versucht ist: es bringt die Familienbeziehung eines verstorbenen Verwandten mit dem Subjekt zum Ausdruck (»Vater tot«, »Nichte tot« usw.). Die westlichen Penan besitzen nicht weniger als 26 verschiedene Nekronyme, die dem Verwandtschaftsgrad, dem Alter des Verstorbenen, dem Geschlecht, der Geburtenfolge der Kinder bis zum neunten Kind entsprechen.

Die Regeln für die Verwendung dieser Namen sind von überraschender Komplexität. Sehr vereinfacht kann man sagen, daß ein Kind durch seinen Eigennamen bekannt ist, bis einer seiner Vorfahren stirbt. Wenn es sich um einen Großvater handelt, wird das Kind Tupou genannt. Wenn der Bruder seines Vaters stirbt, wird es Ilun und bleibt es solange, bis ein anderer Verwandter stirbt. Dann bekommt es einen neuen Namen. Bevor ein Penan heiratet und selbst Kinder hat, kann er auf diese Weise eine Reihe von 6, 7 oder mehr Nekronymen durchlaufen.

Bei der Geburt des ersten Kindes nehmen Vater und Mutter ein Teknonym an, das ihre Beziehung zu diesem namentlich bezeichneten Kind ausdrückt. So Tama Awing, Tinen Awing, »Vater (oder Mutter) von Awing«. Wenn das Kind stirbt, wird das Teknonym durch ein Nekronym ersetzt: »erstes-Kind-totgeboren«. Bei der nächsten Geburt verdrängt dann ein neues Teknonym das Nekronym usw. Die Situation wird noch kompliziert durch die besonderen Regeln, die zwischen Geschwisterkindern gelten. Ein Kind wird mit seinem Namen gerufen, wenn alle seine Brüder und Schwestern am Leben sind. Stirbt eines von ihnen, so bekommt es ein Nekronym: »Älte-

rer (oder jüngerer) Bruder tot«, aber nach der Geburt eines neuen Bruders oder einer Schwester wird das Nekronym aufgegeben, und das Kind nimmt wieder seinen alten Namen an. (Needham 1, 4) In dieser Beschreibung ist noch manches unklar; man versteht nicht recht, wie die verschiedenen Regeln aufeinander einwirken, obwohl sie funktionell verbunden zu sein scheinen. Im großen und ganzen lässt sich das System durch drei Typen der Periodizität definieren: gegenüber seinen Vorfahren geht ein Individuum von Nekronym zu Nekronym; gegenüber seinen Geschwistern von Autonym (ein Begriff, mit dem sich in einem solchen System die Eigennamen am besten bezeichnen lassen) zu Nekronym; gegenüber seinen Kindern schließlich von Teknonym zu Nekronym. Aber welches logische Verhältnis besteht zwischen den drei Typen von Namen? Und was ist das logische Verhältnis zwischen den drei Typen der Periodizität? Teknonym und Nekronym beziehen sich auf eine Verwandtschaftsbindung, es sind also »Beziehungs«-Ausdrücke. Das Autonym hat diesen Charakter nicht und steht in dieser Hinsicht im Gegensatz zu den beiden anderen Formen: es bestimmt nur ein »Selbst« im Gegensatz zu anderen »Selbst«. Dieser (im Autonym implizierte) Gegensatz zwischen dem Selbst und dem Anderen ermöglicht es jedoch, das Teknonym vom Nekronym zu unterscheiden. Das erste, das einen Eigennamen (der nicht der des Subjekts ist) einschließt, kann als Ausdruck einer *Beziehung zu einem anderen Selbst* definiert werden. Das Nekronym, dem jeder Eigenname fehlt, besteht aus dem Hinweis auf eine Verwandtschaftsbeziehung, die die eines Anderen, nicht Genannten, zu einem gleichfalls nicht genannten Selbst ist. Man kann sie als eine *Fremd*-Beziehung definieren. Schließlich ist diese Beziehung negativ, da das Nekronym sie nur erwähnt, um sie als abgeschafft zu verkünden.

Aus dieser Analyse geht das Verhältnis zwischen Autonym und Nekronym klar hervor. Es ist das einer umgekehrten Symmetrie:

	Autonym	Nekronym
vorhandene (+) oder fehlende (—) Beziehung	—	+
Gegensatz zwischen dem Selbst und einem Anderen	+	—

Zugleich läßt sich eine erste Schlußfolgerung ziehen: das Autonym, das wir ohne Bedenken als einen Eigennamen ansehen, und das Nekronym, das die Merkmale eines einfachen Klassenkennzeichens trägt, gehören tatsächlich zur selben Gruppe. Man gelangt vom einen zum anderen mittels einer Umwandlung.

Wenden wir uns nun dem Teknonym zu. In welchem Verhältnis steht es zu den beiden anderen Typen und vor allem zum Nekronym? Man ist versucht zu sagen, das Teknonym bezeichne das Eintreten eines anderen Selbst ins Leben, das Nekronym das Hinübergehen eines anderen Selbst in den Tod; die Dinge liegen jedoch nicht so einfach, denn diese Interpretation erklärt nicht, warum das Teknonym (da ihm ein Autonym einverlebt ist) das Selbst eines anderen erwähnt, während das Nekronym nur eine Negation der Fremdbeziehung ist, ohne auf ein Selbst Bezug zu nehmen. Es gibt also keine formelle Symmetrie zwischen den beiden Typen.

In der Untersuchung, die unserer Analyse aus Ausgangspunkt dient, macht Needham eine interessante Bemerkung:

Etwas, das vage an die Todesnamen erinnert, erscheint in dem alten englischen Gebrauch des Wortes »*Witwe*« als eines Titels . . . , in dem heutigen Gebrauch des Wortes *veuve* in Frankreich und Belgien und analogen Sprachgebräuchen in mehreren Gebieten Europas. Aber all dies ist in fast jeder Hinsicht zu verschieden von den Totennamen, als daß man eine Interpretation vorschlagen könnte. (Needham 2, S. 426)

So schnell sollte man den Mut nicht sinken lassen. Um die Tragweite seiner Bemerkung erkennen zu können, hätte Needham lediglich in den von ihm angeführten Beispielen auf die Verbindung achten müssen, von der sie Zeugnis geben, nämlich die Verbindung zwischen dem Recht auf das Nekronym und dem vorherigen Tragen eines Namens, der dem eines Teknonyms vergleichbar ist. Der traditionelle französische Brauch geht dahin, das Wort »*Witwe*« dem Eigennamen einzuverleiben; die männliche Form »*Witwer*« dagegen wird nicht einverleibt, und ebensowenig »*Waise*«. Weshalb diese Ausschließlichkeit? Das Patronym gehört rechtmäßig den Kindern; man kann sagen, daß es in unseren Gesellschaften ein Klassifikator der Linie ist. Die Beziehung der Kinder zum Patronym ändert sich also nicht, wenn die Eltern sterben. Das gilt noch mehr für den Mann, dessen Beziehung zu seinem Patronym unverändert bleibt, mag er nun Junggeselle, verheiratet oder Witwer sein.

Bei der Frau ist das anders. Wenn sie durch den Verlust ihres Man-

nes »Witwe sowieso« wird, so deshalb, weil sie zu Lebzeiten ihres Mannes »Frau sowieso« war; anders ausgedrückt, sie hatte schon ihr Autonym aufgegeben zugunsten eines Terminus, der ihre Beziehung zu einem anderen Selbst ausdrückt, was unsere Definition des Teknonyms war. Zweifellos wäre dieses Wort in diesem Fall nicht angebracht; zur Aufrechterhaltung des Parallelismus könnte man zwar den Ausdruck Andronym prägen, doch scheint dies nicht zweckmäßig zu sein, da die Identität der Struktur auch ohne Zuhilfenahme einer Wortschöpfung unmittelbar einleuchtend ist. Im französischen Gebrauch ist infolgedessen das Recht auf das Nekronym abhängig von dem vorherigen Tragen eines einem Teknonym analogen Ausdrucks: da mein Selbst definiert wird durch meine Beziehung zu einem anderen Selbst, ist meine Identität beim Tod dieses anderen nur zu schützen durch diese der Form nach unveränderte, doch von nun an mit dem negativen Zeichen versehene Beziehung. Die »Witwe Dumont« ist die Frau eines Dumont, der zwar nicht abgeschafft ist, doch nur noch in seiner Beziehung zu diesem anderen Individuum existiert, das sich durch ihn definiert.

Man wird einwenden, daß in diesem Beispiel die beiden Ausdrücke auf ähnliche Weise konstruiert sind, indem sie eine Verwandtschaftsbeziehung mit einer patronymen Determinanten verknüpfen, während bei den Penan, wie wir betont haben, der Eigename bei dem Nekronym fehlt. Wenden wir uns, bevor wir diese Schwierigkeit auflösen, der Reihe der Geschwister zu, wo zwischen Autonym und Nekronym abgewechselt wird. Weshalb das Autonym und nicht ein dem Teknonym analoger Ausdruck, sagen wir ein »Fratronym« des Typs »Bruder (oder Schwester) eines sowieso«? Die Antwort ist einfach: Der Personenname des Kindes, das zur Welt kommt (und somit dem Tragen des Nekronyms durch seine Brüder und Schwestern ein Ende setzt), wird von anderswoher bestimmt: er dient dazu, das Teknonym der Eltern zu bilden, die es gewissermaßen an sich gerissen haben, um es dem besonderen System einzuverleiben, nach dem sie sich definieren. Der Name des Letztgeborenen wird also von der Reihe der Geschwister abgetrennt, und die anderen Geschwister, die sich nicht durch ihn definieren können, auch nicht durch den Namen ihres verschwundenen Bruders oder ihrer verschwundenen Schwester (da man, wenn man so sagen darf, in der »Gewalt des Lebens« und nicht mehr in der »Gewalt des Todes« steht), kommen wieder auf die einzige ihnen verbleibende Möglichkeit zurück:

auf das Tragen ihres eigenen Namens, der auch ihr Eigenname ist, aber nur – das wollen wir unterstreichen – in Ermangelung von Fremd-Beziehungen, von denen einige nicht verfügbar sind, weil für eine andere Verwendung bestimmt, und andere nicht relevant sind, weil das Zeichen des Systems sich geändert hat.

Nachdem dieser Punkt geklärt ist, bleiben nur noch zwei Probleme zu lösen: der Gebrauch der Teknonyme durch die Eltern und das Fehlen des Eigennamens in den Nekronymen, ein Problem, auf das wir vorhin gestoßen waren. Obwohl das erstere eine Frage grundsätzlicher Art aufzuwerfen scheint, das letztere eine der Form, handelt es sich in Wirklichkeit um ein einziges Problem, das von ein und derselben Lösung abhängt. *Man spricht den Namen der Toten nicht aus*, und dies genügt, die Struktur des Nekronyms zu erklären. Was das Teknynom anbelangt, so ist die Ableitung klar: wenn es, sobald ein Kind geboren wird, verboten ist, die Eltern bei ihrem Namen zu rufen, so deshalb, weil sie »tot« sind und weil die Zeugung nicht als Zuwachs gilt, sondern als Ersetzung der alten Wesen durch ein neues.

So muß man auch den Brauch der Tiwi verstehen, die die Verwendung der Eigennamen während der Initiationszeit und während der Niederkunft einer Frau verbieten:

Die Geburt eines Kindes ist für den Eingeborenen eine sehr geheimnisvolle Angelegenheit, denn er glaubt, daß die schwangere Frau innige Beziehungen zu der Welt der Geister unterhält. Aus diesem Grund gewinnt der Name, ein integrierender Teil von ihr, einen gespenstischen Charakter, was der Stamm dadurch zum Ausdruck bringt, daß er ihren Mann behandelt, als existiere sie nicht, so als sei sie tatsächlich gestorben und im Augenblick nicht mehr seine Frau. Sie steht mit den Geistern in Verbindung, und aus dieser Tatsache wird für ihren Mann ein Kind entstehen. (Hart, S. 288 f.)

Für die Penan legt eine Beobachtung Needhams eine ähnliche Interpretation nahe: das Teknynom, sagt er, bringt keine Ehre ein, und niemand schämt sich, ohne Nachkommenschaft zu bleiben: »Wenn du kein Kind hast«, erläutern die Informanten, »ist das nicht deine Schuld. Du wirst das bedauern, weil niemand da ist, der dich ersetzen kann, niemand, der sich an deinen Namen erinnert. Aber du brauchst dich nicht zu schämen, weshalb auch?« (a. a. O., S. 417)

Dieselbe Erklärung gilt für das Männerkindbett, denn es wäre falsch zu sagen, der Mann nähme die Stelle der niedergekommenen

Frau ein. Manchmal sind Mann und Frau zu denselben Vorsichtsmaßnahmen genötigt, weil sie sich mit ihrem Kind eins fühlen, das in den Wochen oder Monaten nach der Geburt schweren Gefahren ausgesetzt ist; manchmal ist der Ehemann, wie es in Südamerika häufig vorkommt, zu noch größeren Vorsichtsmaßnahmen angehalten als seine Frau, weil seine Person, aufgrund der Eingeborenentheorien über die Empfängnis und Schwangerschaft, ganz besonders mit der des Kindes eins ist. Weder im einen noch im anderen Fall spielt der Vater die Rolle der Mutter: er spielt die Rolle des Kindes. Selten haben sich die Ethnologen über den ersten Punkt getäuscht; aber noch seltener haben sie den zweiten begriffen.

Drei Schlußfolgerungen ergeben sich aus unserer Analyse. Erstens bilden die Eigennamen, weit davon entfernt, eine eigene Kategorie zu sein, eine Gruppe zusammen mit anderen Ausdrücken, die sich von den Eigennamen unterscheiden, obwohl sie mit ihnen durch strukturelle Beziehungen verbunden sind. Die Penan selbst aber fassen diese Ausdrücke als Klassenkennzeichen auf: man sagt, daß man in ein Nekronym »eintritt«, nicht, daß man es annimmt oder empfängt.

Zweitens nehmen die Eigennamen in diesem komplexen System einen untergeordneten Platz ein. Im Grunde tragen nur die Kinder offen ihren Namen, weil sie zu jung sind, um struktural durch das Familien- und Gesellschaftssystem bezeichnet zu werden, oder weil das Mittel zu dieser Bezeichnung vorläufig zum Nutzen ihrer Eltern suspendiert ist. Der Eigenname unterliegt somit einer wirklichen logischen Entwertung. Er ist das Kennzeichen der »Klassenlosen« oder der zeitweiligen Verpflichtung der Klassenanwärter, sich selbst als klassenlos zu definieren (das ist bei den Geschwisterkindern der Fall, die wieder ihr Autonym annehmen) oder sich durch die Beziehung zu einem Klassenlosen zu definieren (wie es die Eltern tun, wenn sie das Teknonym annehmen). Sobald aber der Tod eine Lücke in das soziale Gefüge reißt, wird das Individuum gleichsam von ihr aufgesogen. Da es das Nekronym trägt, dessen logische Priorität über die anderen Formen absolut ist, ersetzt es seinen Eigenamen, eine einfache Wartenummer, durch eine Stellung im System, das also auf der allgemeinsten Ebene als aus getrennten und quantifizierten Klassen gebildet angesehen werden kann. Der Eigenname ist das Gegenstück zum Nekronym, von dem das Teknonym seinerseits ein umgekehrtes Bild darstellt. Dem Anschein nach ist der Fall der Pe-

nan dem der Algonkin, Irokesen und Yurok genau entgegengesetzt; bei den einen muß man warten, bis ein Verwandter stirbt, um sich von dem Namen, den man trägt, zu befreien; bei den anderen muß man oft warten, bis ein Verwandter stirbt, um zu dem Namen zu kommen, den er trägt. Tatsächlich aber ist die logische Entwertung des Namens im zweiten Fall nicht weniger groß als im ersten:

Wenn es sich um Verwandte handelt, wird der individuelle Name niemals als Bezug oder Anrede gebraucht: in jedem Fall bedient man sich des Verwandtschaftsausdruckes. Und selbst wenn man zu einem Nichtverwandten spricht, wird der individuelle Name selten benutzt, man bevorzugt einen Verwandtschaftsausdruck, der gemäß dem relativen Alter dessen, der spricht, und dessen, an den man sich wendet, gewählt wird. Nur wenn man sich in der Unterhaltung auf Nichtverwandte bezieht, gebraucht man gewöhnlich den Personennamen, aber sogar in diesem Fall wird er vermieden, wenn der Kontext deutlich genug zeigt, von wem man sprechen will. (Goldenweiser, S. 367)

Auch bei den Irokesen wird also, trotz dem oben gezeigten Unterschied, das Individuum erst dann »klassenlos«, wenn es gar nicht anders geht.*

Man hat alle möglichen Glaubensinhalte herangezogen, um das so häufige Verbot des Namens der Toten zu erklären. Diese Glaubensinhalte sind wirklich und genau belegt; aber darf man in ihnen den Ursprung des Brauches sehen, oder einen der Faktoren, die dazu beigetragen haben, ihn zu verstärken, oder gar eine seiner Folgen? Wenn unsere Interpretationen stimmen, erscheint das Verbot des Namens der Toten als eine strukturelle Eigenschaft bestimmter Be-

* Um den Gebrauch der Personennamen zu vermeiden, haben die Yurok aus Kalifornien ein System von Benennungen ersonnen, die gebildet werden aus einem Wortstamm, welcher dem Wohnort – Dorf oder Haus – entspricht, und einem für Frauen und Männer verschiedenen Suffix, das den Ehestand angibt. Die männlichen Namen werden nach dem Geburtsort der Frau gebildet, die weiblichen Namen nach dem Geburtsort des Ehemannes. Je nach dem Suffix zeigt der Name an, ob es sich um eine patrilokale und durch Kauf zustandegekommene Ehe, um eine matrilokale Ehe oder um eine freie Verbindung handelt, ob die Ehe durch den Tod eines Ehepartners oder durch die Scheidung usw. aufgelöst wurde. Andere Affixe, die bei den Kinder- und Junggesellennamen auftreten, beziehen sich auf den Geburtsort der lebenden oder verstorbenen Mutter oder des verstorbenen Vaters. Die einzigen verwendeten Namen gehören also zu einem der folgenden Typen: Verheiratet mit einer Frau aus –; Verheiratet mit einem Mann aus –; Hat einen »halben« Ehemann in ihrem Geburtshaus in –; Ist »halb«-verheiratet mit einer Frau aus –; Witwer, der zu – gehört; Geschieden von einer Frau (einem Mann) aus –; Frau aus –, die einem Mann gestattet, mit ihr zu leben, einen Liebhaber oder illegitime Kinder hat; Sein Vater war aus –; Ihre verstorbenen Mutter war aus –; Junggeselle aus –, usw. (Waterman, S. 214–218; Kroeber in: Elmendorf und Kroeber, S. 372 ff., Anm. 1)

nennungssysteme. Die Eigennamen sind entweder bereits Klassenoperatoren, oder sie sind eine vorläufige Lösung bis zum Zeitpunkt der Klassifizierung; sie repräsentieren also die Klasse immer auf dem untersten Niveau. Im Grenzfall, wie bei den Penan, sind sie nur noch vorübergehend zu keiner Klasse gehörende Mittel zur Bildung von Klassen oder auch Wechsel, die auf die logische Zahlungsfähigkeit des Systems gezogen werden, d. h. auf seine vorher berechnete Fähigkeit, zur rechten Zeit dem Gläubiger eine Klasse zu liefern. Nur die Neuankömmlinge, d. h. die Kinder, die geboren werden, stellen ein Problem dar: sie sind da. Jedes System aber, das die Individuation wie eine Klassifizierung behandelt (und wir haben gesehen, daß das immer der Fall ist), läuft Gefahr, seine Struktur in Frage zu stellen, wenn es ein neues Mitglied anerkennt.

Dieses Problem läßt zwei Arten von Lösungen zu, zwischen denen es im übrigen noch Übergangsformen gibt. Besteht das ins Auge gefaßte System aus *Positionsklassen*, so genügt es, wenn es eine Reserve freier Positionen besitzt, die groß genug ist, um die neu geborenen Kinder aufzunehmen. Da die verfügbaren Positionen immer die Zahl der Bevölkerung überschreiten, ist die Synchronie vor den Launen der Diachronie geschützt, zumindest theoretisch; das ist die irokesische Lösung. Die Yurok haben weniger großzügig gedacht: bei ihnen müssen die Kinder im Vorzimmer warten. Aber da man immerhin sicher ist, sie nach einigen Jahren einordnen zu können, können sie vorübergehend in der Unbestimmtheit bleiben, bis sie in einer Klasse, die ihnen durch die Struktur des Systems garantiert ist, eine Stellung erhalten.

Wenn das System aus *Beziehungsklassen* besteht, ist alles anders. Statt daß ein Individuum verschwindet und ein anderes es in einer Stellung ersetzt, die mittels eines Eigennamens, der beide überlebt, etikettiert ist, damit die Beziehung selbst Klassenterminus werden kann, müssen die Eigennamen, die die jeweiligen Termini als jeweils unterschiedene Wesen in Beziehung zueinander setzten, verlöschen. Die letzten Einheiten des Systems sind nicht mehr Klassen eines Einzelnen, an dem die Lebenden nacheinander vorüberziehen, sondern klassifizierte Beziehungen zwischen wirklichen oder auch virtuellen Toten (den Eltern, die sich im Gegensatz zu dem Leben, das sie geschaffen haben, als tot definieren) und wirklichen oder auch virtuellen Lebenden (die Neugeborenen, die einen Eigennamen besitzen, damit die Eltern die Möglichkeit haben, sich in bezug auf sie

zu definieren, und zwar solange, bis der wirkliche Tod eines Vorfahren ihnen wiederum erlaubt, sich in bezug auf ihn zu definieren). In diesen Systemen werden die Klassen also aus verschiedenen Typen dynamischer Beziehungen gebildet, die Zugänge und Abgänge vereinigen, während sie bei den Irokesen und den anderen Gesellschaften gleichen Typs auf einem Inventar statischer Positionen gründen, die leerstehen oder besetzt sein können.*

Das Verbot des Namens der Toten stellt also für die Ethnologie kein abgetrenntes Problem dar: der Tote verliert seinen Namen aus demselben Grund, aus dem – bei den Penan – der Lebende den seinen verliert, wenn er in das System eindringt und ein Nekronym annimmt, d. h. Terminus einer Beziehung wird, dessen anderer Terminus – da er tot ist – nur noch in der Beziehung existiert, die einen Lebenden in bezug auf ihn definiert; aus demselben Grund schließlich, aus dem auch der Vater und die Mutter ihren Namen verlieren, wenn sie ein Teknonym annehmen und damit (bis zum Tode eines ihrer Kinder) die Schwierigkeit beheben, die sich für das System aus der Zeugung eines überzähligen Mitglieds ergibt. Dieses muß in seiner Eigenschaft als benannte Person »an der Tür« warten, bis ein Abgang ihm die Möglichkeit gibt, seinen Eintritt zu vollziehen, und zwei Wesen, von denen das eine systemlos war und das andere es wird, in einer der Beziehungsklassen, aus denen das System besteht, miteinander verschmelzen.

* Daraus folgt, daß im Unterschied zu den Positionssystemen, deren diskontinuierliche Natur offenkundig ist, die Beziehungssysteme eher auf der Seite des Kontinuierlichen liegen. Ein anderer Brauch der Penan zeigt dies deutlich, wiewohl Needham (2), der ihn gleichfalls berichtet hat, eine Interpretation beiseiteschiebt, die uns sehr wahrscheinlich dünkt. Zwischen Mitgliedern ein und derselben engeren Familie werden die üblichen und näherliegenden Ausdrücke durch die gegenseitigen Benennungen »Großeltern« und »Enkel« ersetzt, wenn ein Mitglied des betreffenden Paars einen Trauerfall erlebt. Hält man die trauernde Person nicht für ein wenig zum Tode hin abgerückt, also für entfernter von den nächsten Verwandten, als sie es bisher war? Durch den Tod würden sich also die Maschen des Verwandtschaftsnetzes lockern. Needham lehnt es ab, dies zuzugeben, weil er dort, wo es nur ein Problem gibt, mehrere sieht: die trauernde Person ruft einen Sohn, eine Tochter, einen Neffen, eine Nichte oder ihren Ehemann nicht deshalb »Enkel«, weil diese dieselbe Trauer direkt oder indirekt betrifft, sondern einfach durch Reziprozität. Alle von Needham angeführten Beispiele bestätigen es, außer dem des Kindes, das Opfer eines kleinen Unglücks ist (Fall, empfangener Schlag, Wegnahme der Nahrung durch einen Hund) und das man unter diesen Umständen mit dem Nekronym benennt, das gewöhnlich denen vorbehalten ist, die einen Großelternteil verloren haben. Aber unsere Interpretation deckt auch diesen Fall, da das Kind durch den erlittenen Schaden metaphorisch in Trauer versetzt worden ist und da aufgrund seines jugendlichen Alters schon ein bescheidener Angriff auf seine augenblickliche Integrität (Fall) oder seine virtuelle Integrität (Verlust der Nahrung) genügt, es in die Nähe des Todes zu stoßen.

Einige Gesellschaften hüten die Namen eifersüchtig und machen sie praktisch unverwüstlich. Andere verschwenden sie und zerstören sie nach Ablauf einer jeden individuellen Existenz; sie entledigen sich ihrer, indem sie sie verbieten, und schaffen an ihrer Stelle neue Namen. Aber diese scheinbar widersprüchlichen Haltungen drücken nur zwei Aspekte einer ständigen Eigenschaft der klassifikatorischen Systeme aus: sie sind begrenzt und unverformbar. Durch ihre Regeln und Bräuche legt jede Gesellschaft nur ein strenges und diskontinuierliches Netz über den kontinuierlichen Fluß der Generationen, dem sie auf diese Weise eine Struktur aufzwingt. Damit die eine oder die andere Haltung den Vorrang bekommt, genügt ein logischer Dauendruck: sei es, daß das System der Eigennamen das feinste Sieb des Filters bildet, mit dem es infolgedessen solidarisch ist; sei es, daß man es draußen läßt, aber immerhin mit der Funktion, das Kontinuierliche zu vereinzeln und somit formell eine Diskontinuität zu schaffen, in der man dann eine Vorbedingung der Einordnung sieht. Und in beiden Fällen verlieren die Toten, von denen sich das Netz beständig entfernt, ihre Namen: entweder weil die Lebenden sie ihnen als Symbole der Positionen, die immer besetzt sein müssen*, rauben, oder weil die Namen der Toten unter dem Einfluß derselben Bewegung, die auf der anderen Seite des Netzes die Namen der Lebenden entwertet, außer Gebrauch kommen.

Zwischen diesen beiden Formen nimmt das Namenssystem der Tiwi, auf das wir schon mehrfach hingewiesen haben, eine Zwischenstellung ein. Zunächst sind die Eigennamen jedem Träger genauestens vorbehalten:

Unmöglich können zwei Personen den gleichen Namen tragen . . . Obwohl die Tiwi augenblicklich 1100 Personen zählen oder beinahe soviel und jedes Individuum im Durchschnitt drei Namen trägt, zeigt eine eingehende Untersuchung dieser 3300 Namen nicht zwei, die identisch sind. (Hart, S. 281)

Dieses Wuchern der Namen wird noch verstärkt durch die Zahl und

* Bei den Fox-Indianern wird in dem Mythos vom Ursprung des Todes zu demjenigen, der einen Trauerfall erlebt, gesagt: »Jetzt mußt du folgendes tun; du und der Verstorbene, ihr müßt voneinander Abschied nehmen (mit Hilfe eines Adoptionsfestes). Dann wird die Seele des Verstorbenen sich sicher und schnell entfernen. Du mußt jemand adoptieren; und du mußt ihm gegenüber genau dieselben Gefühle hegen wie gegenüber deinem toten Verwandten, und du wirst dem Adoptierten gegenüber in genau derselben Verwandtschaftsbeziehung stehen. Das ist das einzige Mittel, damit die Seele deines Verwandten sich sicher und schnell entfernt.« (Michelson 1, S. 411) Der Text drückt in beredter Weise aus, daß auch in diesem Fall das Lebendige das Tote verjagt.

die Vielfalt der Verbote, die sich auf sie beziehen. Diese Verbote gehen in zwei Richtungen: sie treffen, wie wir anhand eines Beispiels gezeigt haben (S. 206), zunächst alle Wörter der Alltagssprache, die phonetisch den Namen des Verstorbenen ähneln; und außer diesen letzteren alle Namen, die der Verstorbene selbst anderen Personen gegeben hatte, sei es seinen eigenen Kindern oder denen anderer. Ein Kind, das nur einen einzigen Namen trüge, den es von seinem Vater erhalten hat, würde namenlos, wenn dieser stürbe, und würde in diesem Zustand bleiben, bis ihm von anderswoher ein anderer Name käme. (a. a. O., S. 282) Wenn eine Frau sich wiederverheiratet, gibt nämlich ihr Ehemann nicht nur den Kindern seines Vorgängers neue Namen, sondern allen, die seine Frau im Laufe ihres Lebens bekommen hat, welches auch immer deren Vater war. Da die Tiwi die Vielweiberei, zum hauptsächlichen Vorteil der Greise, praktizieren, kann ein Mann kaum hoffen, sich vor dem 35. Jahr zu verheiraten, und die Frauen gehen von Mann zu Mann wegen des Altersunterschieds zwischen den Ehepartnern, der es sehr wahrscheinlich macht, daß die Ehemänner vor ihren Frauen sterben. Niemand kann sich also eines endgültigen Namens vor dem Tod seiner Mutter rühmen. (a. a. O., S. 283)

Ein so seltsames System bliebe unverständlich, wenn nicht eine Hypothese seine Erklärung nahelegen würde: Beziehungen und Positionen werden dort einander angeglichen. Auch zieht jede Abschaffung einer Beziehung die Abschaffung der von ihr abhängigen Eigennamen nach sich, ob nun sozial (von dem Verstorbenen verliehene Namen) oder linguistisch (Wörter, die den Namen des Verstorbenen ähneln). Und jede Schaffung einer neuen Beziehung löst einen Vorgang der Neubenennung innerhalb des Beziehungsbereichs aus.

Einige Ethnographen haben sich dem Problem der Eigennamen unter dem Blickwinkel der Verwandtschaftsnamen genähert:

Vom logischen Standpunkt aus kann man die Verwandtschaftsnamen zwischen die Eigennamen und die Vornamen stellen. Sie nehmen eine Zwischenstellung ein, und sie verdienten es, individualisierte Vornamen oder generalisierte Personennamen genannt zu werden: (Thurnwald, S. 357)

Daß aber auch dieser Übergang möglich ist, liegt daran, daß es in der Perspektive der Ethnologie immer scheint, als seien die Eigen-

namen generalisierte Termini oder als hätten sie eine generalisierende Bestimmung. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich nicht grundlegend von den Artnamen, wie es die Volkssprache bestätigt, die dazu tendiert, Vögeln je nach ihrer Art Menschennamen zuzulegen. Im Französischen heißt der Spatz Pierrot, der Papagei Jacquot, die Elster Margot, der Fink Guillaume, der Zaunkönig Bertrand oder Robert, die Wasserralle Gérardine, der Kauz Claude, der Uhu Hubert, der Rabe Colas, der Schwan Godard . . . Dieser letzte Name bezog sich auch auf einen gesellschaftlich bezeichnenden Stand, denn im 17. Jahrhundert gab man ihn den Ehemännern, deren Frauen im Wochenbett lagen. (Witkowski, S. 501 f.)^{*} Besitzen nicht die Artnamen ihrerseits gewisse Eigentümlichkeiten der Eigennamen? Im Gefolge von Bröndal^{**} hat Gardiner dies für die Ausdrücke der wissenschaftlichen Zoologie und Botanik eingeräumt:

Der Name *Brassica rapa* erinnert ohne weiteres an das Bild des Botanikers, der Proben klassifiziert, die sich in den Augen des Laien sehr ähnlich sehen und von denen er einigen den Namen *Brassica rapa* gibt, genauso wie die Eltern ihrem Säugling einen Namen geben. Nichts von alledem kommt uns in den Sinn bei dem Wort *rave*, und doch ist *Brassica rapa* nichts anderes als der wissenschaftliche Name des gewöhnlichen Kohlrabi. Ein weiterer Grund, weshalb *Brassica rapa* als Eigennamen angesehen oder zumindest daraus eher ein Eigenname gemacht werden kann als aus *rave*, ist die Tatsache, daß man nicht sagt: *dies ist eine Brassica rapa* oder *dies sind Brassicae rapae*, wogegen man sagen kann: *dies sind schöne Exemplare der Brassica rapa*. Wenn man so spricht, bezieht man sich auf den Namen irgendeines beliebigen individuellen Exemplars des Typus, während wir uns, wenn wir von einer bestimmten Pflanze als einer *rave* sprechen, auf ihre Ähnlichkeit mit anderen Pflanzen der gleichen Art beziehen. Der Unterschied im sprachlichen Verhalten liegt zwar nur in einer Nuance, aber er ist wirklich vorhanden. Im einen Fall tritt der Laut des Wortes, das wir gewöhnlich als »das Wort selbst« bezeichnen, mehr hervor als im anderen Fall. (Gardiner, S. 52)

* Es ist sehr bezeichnend, daß selbst eine so beschränkte und so einfache Reihe Ausdrücke umfaßt, die von verschiedenen logischen Ebenen herkommen. »Pierrot« kann eine Klassebezeichnung sein, da man sagen kann: auf dem Balkon sitzen drei »Pierrots«. Aber »Godard« ist eine Anrede. So schreibt der Verfasser des Artikels über dieses Wort im *Dictionnaire de Trévoux* (Ausg. 1732) sehr treffend: »Godard ist der Name, den man den Schwänen gibt. Man spricht ihn aus, wenn man sie ruft; wenn man will, daß sie zu einem kommen, sagt man Godard, Godard; komm Godard, hierher Godard.« Jacquot und vielleicht Margot scheinen eine Zwischenrolle zu spielen. Für die mensdlichen Eigennamen, die man den Vögeln gibt, vgl. Rolland, *Faune*, Bd. II.

** »Vom Standpunkt der Ewigkeit aus gesehen sind die besonderen Pflanzen- und Tierarten und die einfachen Körper *unicae* von gleicher Natur wie zum Beispiel Sirius oder Napoleon.« (Bröndal, S. 230)

Diese Interpretation beleuchtet die zentrale These des Autors, für den »die Eigennamen Merkzeichen der Identifizierung sind, zwar nicht für den Intellekt, wohl aber für die Sensibilität erkennbar«. (a. a. O., S. 41) Nun haben wir selbst aber die Angleichung von botanischen Termini an Eigennamen begründet, indem wir zeigten, daß in sehr vielen Gesellschaften die Eigennamen in derselben Weise gebildet werden, wie die Naturwissenschaften Artnamen bilden. Das führt zu einem Schluß, der dem von Gardiner entgegengesetzt ist:



Abb. 10: *Brassica rapa* (nach Ed. Lambert, *Traité pratique de Botanique*, Paris 1883).

die Eigennamen schienen uns den Artnamen benachbart zu sein, zumal in jenen Fällen, in denen sie deutlich die Rolle des Klassenkennzeichens spielen, also wenn sie zu einem Bezeichnungssystem gehören. Gardiner dagegen glaubt, die gleiche Analogie durch den nicht-bezeichnenden Charakter der wissenschaftlichen Termini erklären zu können, den er, wie die Eigennamen, einfach auf unterscheidende Klangeinheiten zurückführt. Hätte er recht, so würde man zu einem seltsamen Paradox gelangen: für den weder in Latein

noch in der Botanik bewanderten Laien reduziert sich *Brassica rapa* sehr wohl auf eine unterscheidende Klangeinheit, aber er weiß nicht, wovon sie sich unterscheidet; wenn jede äußere Information fehlte, könnte er also diesen Ausdruck nicht als Eigennamen wahrnehmen, sondern nur als Wort mit unbekannter Bedeutung, wenn nicht gar als *flatus vocis*. Das geschieht im übrigen in gewissen australischen Stämmen, bei denen die totemistischen Arten Namen erhalten, die aus der Sakralsprache genommen sind und im Geiste der Nicht-eingeweihten keinerlei Assoziationen an eine Tier- oder Pflanzenordnung wachrufen. Wenn also *Brassica rapa* den Charakter des Eigennamens zeigt, so nur für den Botaniker, der auch als einziger sagen kann: »Dies sind schöne Exemplare der *Brassica rapa*«. Für den Botaniker aber handelt es sich um etwas ganz anderes als um einen unterscheidenden Klang, da er sowohl den Sinn der lateinischen Wörter als auch die Regeln der Taxonomie kennt.

So würde also die Interpretation Gardiners nur für den Halblaien gelten, der in der *Brassica rapa* einen botanischen Artnamen erkennen könnte, ohne zu wissen, um welche Pflanze es sich handelt. Damit käme man, auch wenn es der Autor bestreitet (S. 51), auf die bizarre Idee von Vendryes zurück (S. 222), für den ein Vogelname dann zu einem Eigennamen wird, wenn man unfähig ist, die Art zu erkennen, der der Vogel angehört. Doch alles, was wir bisher gesagt haben, legt nahe, daß die Verbindung zwischen Eigennamen und Artnamen nicht zufällig ist. Sie hängt damit zusammen, daß ein Ausdruck wie *Brassica rapa* in doppelter Weise »außerhalb der Rede« liegt: weil er zur wissenschaftlichen Sprache gehört und weil er aus lateinischen Wörtern gebildet ist. Er paßt sich also nur unter Schwierigkeiten in die syntagmatische Kette ein: seine paradigmatische Natur tritt somit in den Vordergrund. Und wegen der paradigmatischen Rolle, die die Eigennamen in einem System von Zeichen, die außerhalb des Sprachsystems liegen, einnehmen, unterbricht auch ihre Eingliederung in die syntagmatische Kette wahrnehmbar deren Kontinuität: im Französischen durch Fehlen des vorangehenden Artikels und durch Verwendung eines großen Anfangsbuchstabens.

Die Navaho-Indianer scheinen sich eine ziemlich deutliche Vorstellung von den Problemen gemacht zu haben, die wir soeben diskutierten. Einer ihrer Mythen schiebt schon im voraus die Interpretation Gardiners beiseite:

Eines Tages traf *Mäus* mit *Bär* zusammen und fragte ihn, ob er nicht »Cac« heiße. *Bär* wurde wütend und wollte *Maus* schlagen, die sich hinter seinem Rücken verbarg und die Gelegenheit benutzte, sein Fell anzuzünden. *Bär*, der unfähig war, das Feuer zu löschen, versprach *Maus*, ihr vier magische Gesänge zu verraten, wenn sie ihm zu Hilfe käme. Seither genügt es, sich ein paar Maushaire zu verschaffen, um vom Bären nichts mehr fürchten zu müssen. (Haile-Wheelwright, S. 46)

Der Mythos unterstreicht witzig den Unterschied zwischen Artnamen und unterscheidendem Klang. Für die Navaho hängt einer der Gründe dieses Unterschieds damit zusammen, daß der spezifische Name zumindest teilweise Eigenname ist. In der Erzählung, die wir soeben brachten, wird *Bär* von *Maus* beleidigt, weil sie ihn unkorrekt anredet, indem sie ein Scherzwort verwendet. Nun bestehen die botanischen Ausdrücke der Navaho (ihr zoologisches Vokabular ist weniger genau untersucht worden) im allgemeinen aus einem Trinom, bei dem das erste Element der wirkliche Name ist, das zweite die Verwendung beschreibt und das dritte den Aspekt. Die Mehrzahl der Leute, so scheint es, kennen nur den beschreibenden Ausdruck. Was den »wahren Namen« anbelangt, so ist er eine Anrede, die die Priester verwenden, um zu der Pflanze zu sprechen: folglich ein Eigenname, den genau zu kennen und korrekt auszusprechen wesentlich ist. (Wymann und Harris; Leighton)

Wir verwenden die wissenschaftliche Nomenklatur nicht, um mit Pflanzen und Tieren ein Zwiegespräch anzuknüpfen. Dennoch geben wir den Tieren und entlehnern wir den Pflanzen gern bestimmte Namen, die unter Menschen als Anrede dienen: unsere Mädchen heißen zuweilen Rose oder Violette, und umgekehrt teilen mehrere Tierarten mit Männern oder Frauen Vornamen, die diese gewöhnlich tragen. Warum aber kommt diese Freizügigkeit, wie wir schon vermerkt haben, gerade den Vögeln zugute? Ihrer anatomischen Struktur, Physiologie und Lebensweise nach sind sie weiter von den Menschen entfernt als die Hunde, denen man keinen menschlichen Vornamen geben kann, ohne sofort ein Gefühl des Unbehagens, wenn nicht gar Anstoß zu erregen. Es scheint uns, als liege die Erklärung bereits in dieser Bemerkung.

Wenn die Vögel je nach der Art, zu der sie gehören, leichter als andere zoologische Klassen menschliche Vornamen erhalten, so deshalb, weil sie es wagen können, dem Menschen ähnlich zu sein, so sehr sie sich gerade von ihm unterscheiden. Die Vögel haben ein Federkleid, haben Flügel, legen Eier und sind auch physisch von der mensch-

lichen Gesellschaft getrennt durch das Element, in dem sie sich bewegen dürfen. Aufgrund dessen bilden sie eine Gemeinschaft, die von der unseren unabhängig ist, uns aber gerade wegen dieser Unabhängigkeit als eine Gesellschaft erscheint, die der unseren ähnlich ist: der Vogel ist freiheitsliebend; er baut sich ein Nest, in welchem er ein Familienleben führt und seine Jungen ernährt; oft unterhält er soziale Beziehungen mit den anderen Mitgliedern seiner Art; und er verständigt sich mit ihnen durch akustische Mittel, die an die artikulierte Sprache erinnern.

Infolgedessen sind objektiv alle Bedingungen gegeben, um die Welt der Vögel als eine metaphorische menschliche Gesellschaft auffassen zu können: läuft sie ihr nicht buchstäblich auf einem anderen Niveau parallel? Die Mythologie und die Folklore bezeugen in zahllosen Beispielen die Häufigkeit dieser Vorstellung; so z. B. der bereits zitierte Vergleich der Chicksawa-Indianer zwischen der Gesellschaft der Vögel und der menschlichen Gemeinschaft.*

Diese metaphorische Beziehung, die man sich zwischen der Gesellschaft der Vögel und der Gesellschaft der Menschen vorstellt, geht jedoch mit einem Verfahren der Benennung einher, das seinerseits metonymischer Ordnung ist (wir halten uns in dieser Arbeit nicht an die Subtilitäten der Grammatiker, und die Synekrose – »eine Art Metonymie«, sagt Littré – wird von uns nicht als eigener Tropus behandelt): wenn man Vogelarten Pierrot, Margot oder Jacquot tauft, entnimmt man diese Vornamen einem Vorrat, der zur Apanage der menschlichen Wesen gehört; die Beziehung der Vogelnamen zu den menschlichen Vornamen ist also die vom Teil zum Ganzen.

Für die Hunde liegen die Dinge umgekehrt symmetrisch. Sie bilden nicht nur keine unabhängige Gesellschaft, sondern sind, als »Haustiere«, ein Teil der menschlichen Gesellschaft und nehmen darin einen so bescheidenen Platz ein, daß wir nicht auf den Gedanken

* Vgl. oben, S. 141. – Unsere Interpretation wird a contrario durch den Fall jener Tiere bestätigt, die ebenfalls menschliche Vornamen erhalten, obwohl sie keine Vögel sind: Jean Lapin (Hase), Robin Mouton (Schaf), Bernard (oder Martin) l'Ane (Esel), Pierre (oder Alain) le Renard (Fuchs), Martin l'Ours (Bär) usw. (Sébillot, Bd. II, S. 97; Bd. III, S. 19 f.) Tatsächlich bilden diese Tiere keine natürliche Reihe: die einen sind Haustiere, die anderen wilde Tiere; die einen Grasfresser, die anderen Fleischfresser; die einen beliebt (oder verachtet), die anderen gefürchtet . . . Es handelt sich also um ein künstliches System, das auf der Grundlage charakteristischer Gegensätze zwischen Temperament und Lebensweisen beruht und dahin tendiert, innerhalb des Tierreichs metaphorisch ein Miniaturmodell der menschlichen Gesellschaft herzustellen: ein Vorgang, für den der Roman von Reineke Fuchs ein charakteristisches Beispiel ist.

kämen, wie einige Australier und amerikanische Indianer, sie wie Menschen anzureden, sei es nun mit Eigennamen oder mit Verwandtschaftsausdrücken.* Ganz im Gegenteil, wir erfinden für sie eine spezielle Reihe: Azor, Sultan, Fido, Diana (dieser letzte Name, ohne Zweifel ein menschlicher Vorname, stammt zunächst aus der Mythologie) usw., fast alles Bühnennamen, deren Reihe parallel zu den Namen verläuft, die man im Alltagsleben trägt, anders gesagt metaphorische Namen. Infolgedessen nimmt, wenn die Beziehung zwischen den Arten (der menschlichen und der tierischen) gesellschaftlich als metaphorisch begriffen wird, die Beziehung zwischen den entsprechenden Benennungssystemen metonymischen Charakter an; und wenn die Beziehung zwischen den Arten als metonymisch aufgefaßt wird, bekommen die Benennungssysteme einen metaphorischen Charakter.

Nehmen wir einen anderen Fall: den des Viehs, dessen soziale Stellung metonymisch ist (es bildet einen Teil unseres technisch-wirtschaftlichen Systems), aber insofern verschieden von der Hunde, als das Vieh unverhohlener als Objekt behandelt wird, der Hund dagegen als Subjekt (was einerseits der Kollektivname besagt, mit dem wir das erstere bezeichnen, andererseits das Speiseverbot, das den Verzehr des Hundes in unserer Kultur trifft; anders ist die Situation bei den afrikanischen Hirten, die das Vieh behandeln wie wir die Hunde). Die Namen, die wir dem Vieh geben, gehören zu einer anderen Reihe als die der Vögel und der Hunde; es sind im allgemeinen beschreibende Ausdrücke, die an die Farbe des Fells, den Wuchs und das Temperament erinnern: Rustaud, Rousset, Blanche, Douce usw. (Vgl. Lévi-Strauss 2, S. 280) Diese Namen haben oft metaphorischen Charakter; aber sie unterscheiden sich von den Hunden gegebenen Namen darin, daß sie Beiwörter sind, die aus der syntagmatischen Kette stammen, während die letzteren aus einer paradigmatischen Reihe stammen; die einen hängen also mehr vom Wort ab, die anderen mehr von der Sprache.

Sehen wir uns schließlich die Namen an, die man den Pferden gibt. Nicht die der gewöhnlichen Pferde, die je nach der Klasse und dem Beruf des Besitzers mehr oder weniger dem Vieh oder den Hunden nahestehen und deren Platz durch die schnellen technischen Wand-

* Vgl. oben, S. 195; und noch weniger kämen wir – wie die Dayak – auf den Gedanken, die Menschen nach ihnen zu benennen: Vater (oder Mutter) von dem oder jenem Hund . . . (Geddes)

lungen, die unsere Zeit geprägt haben, noch unsicherer geworden ist, sondern die der Rennpferde, deren soziologische Stellung in bezug auf die bereits untersuchten Fälle genau abgegrenzt ist. Wie soll man diese Stellung bezeichnen? Man kann sagen, daß die Rennpferde eine unabhängige Gesellschaft bilden, etwa wie die Vögel, da sie ein Produkt menschlicher Betätigung sind und in Ställen geboren werden und leben, die für sie gebaut wurden, als seien sie Individuen. Sie sind kein Teil der menschlichen Gesellschaft, weder als Subjekte noch als Objekte; viel eher sind sie die entsozialisierte Bedingung für die Existenz einer besonderen Gesellschaft: nämlich der, die von den Hippodromen lebt oder sie besucht. Diesen Unterschieden entspricht ein anderer im System der Benennungen, obwohl der Vergleich zwei Vorbehalte erheischt: die den Rennpferden gegebenen Namen werden nach bestimmten Regeln ausgewählt, die für Vollblut und für Halbblut verschieden sind; und sie zeugen von einem Eklektizismus, der mehr mit der gelehrten Literatur als mit der mündlichen Tradition zu tun hat. Es besteht kein Zweifel, daß die Namen der Rennpferde auf bezeichnende Weise denen der Vögel, der Hunde oder des Viehs entgegenstehen. Sie sind streng individuiert, da es, wie bei den Tiwi, ausgeschlossen ist, daß zwei Individuen denselben Namen tragen; und obwohl sie ebenso wie die dem Vieh gegebenen Namen aus Elementen der syntagmatischen Kette gebildet werden: Ozean, Azimuth, Oper, Belle-de-Nuit, Telegraph, Luciole, Orviétan, Weekend, Lapis-Lazuli usw., unterscheiden sie sich von ihnen durch das Fehlen des beschreibenden Elements; sie werden absolut frei geschaffen, sofern nur die Forderung einer unzweideutigen Individuation und die besonderen Regeln, auf die wir angespielt haben, beachtet werden. Während also das Vieh beschreibende Namen erhält, die aus der gesprochenen Sprache gebildet werden, erhalten die Pferde zwar Namen aus der gesprochenen Sprache, die sie aber nicht oder nur selten beschreiben. Wenn die Namen des ersten Typs Vornamen ähneln, so müßten die anderen eigentlich Unter-Namen genannt werden, denn gerade auf diesem zweiten Gebiet herrscht die größte Willkür.

Zusammenfassend kann man sagen: Vögel und Hunde stehen in Bezug zur menschlichen Gesellschaft: sei es, daß sie an diese durch ihr eigenes soziales Leben erinnern (das die Menschen als eine Nachahmung ihres eigenen sozialen Lebens auffassen), sei es, daß sie ohne eigenes soziales Leben einen Teil des unseren bilden.

Wie die Hunde ist auch das Vieh ein Teil der menschlichen Gesellschaft, aber nur, wenn man so sagen darf, in asozialer Weise, da es auf der Grenze zum Objekt steht. Schließlich bilden die Rennpferde, so wie die Vögel, eine von der menschlichen Gemeinschaft abgetrennte Reihe, die aber, wie die des Viehs, der inneren Soziabilität entbehrt.

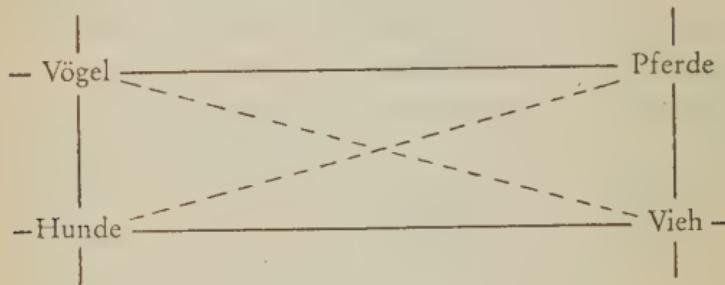
Wenn also die Vögel *metaphorische menschliche Wesen* sind und die Hunde *metonymische menschliche Wesen*, ist das Vieh ein *metonymisches nichtmenschliches Wesen*, und die Rennpferde sind *metaphorische nichtmenschliche Wesen*: das Vieh ist nur benachbart mangels Ähnlichkeit, die Rennpferde ähnlich nur mangels Nachbarschaft. Jede dieser beiden Kategorien bietet die »Hohlform« einer der beiden anderen Kategorien, die selbst in einer umgekehrt symmetrischen Beziehung zueinander stehen.

Auf dem Gebiet der Benennungen findet man das sprachliche Äquivalent dieses Systems psycho-soziologischer Unterschiede. Die Vogel- und Hundenamen hängen vom System der Sprache ab. Doch obwohl sie den gleichen paradigmatischen Charakter zeigen, unterscheiden sie sich voneinander, da die Vogelnamen wirkliche Vornamen sind, die Hundenamen konventionelle Vornamen. Die ersten sind aus dem Vorrat der gewöhnlichen menschlichen Vornamen ausgewählt und bilden einen Teil von ihm; während die letzteren virtuell einen Vorrat von Namen reproduzieren, die formal gesehen den menschlichen Vornamen ähneln, obwohl sie von gewöhnlichen Sterblichen nur selten getragen werden.

Die Namen des Viehs und der Pferde hängen stärker mit dem Wort zusammen, da die einen wie die anderen aus der syntagmatischen Reihe herausgezogen sind. Aber die Viehnamen bleiben dieser am nächsten, denn sie sind als beschreibende Ausdrücke kaum Eigennamen. Man nennt die Kuh Douce, von der man gewöhnlich sagt, sie sei »douce« (sanft). Die dem Vieh gegebenen Namen überleben also als Zeugen einer verflossenen Rede und können in jedem Augenblick der Rede ihre Funktion als Beiwort wieder einnehmen: selbst wenn man zu dem Vieh spricht, erlaubt ihm sein Objektcharakter immer nur, das zu sein, *von dem man spricht*. Die Namen der Rennpferde sind auf andere Weise »in der Rede«: nicht »noch in der Rede«, sondern »aus Rede gemacht«. Um für die Pferde Namen zu finden, muß man die syntagmatische Kette sprengen und ihre einzelnen Glieder in Eigennamen verwandeln, die dann in der

Rede nicht mehr unter einem anderen Titel vorkommen dürfen, sofern nicht der Kontext die Zweideutigkeit aufhebt. Der Unterschied kommt daher, daß das Vieh in den nichtmenschlichen Teil der menschlichen Gesellschaft eingereiht wird, während die Rennpferde (die objektiv zur selben Kategorie gehören) zunächst das Bild einer Gegengesellschaft zu einer begrenzten Gesellschaft bieten, die nur durch sie existiert. Von allen Benennungssystemen ist das auf sie angewandte das am deutlichsten nichtmenschliche, wie auch die Technik der sprachlichen Zerstörung, die aufgeboten wird, um es zu errichten, die barbarischste ist.

Am Ende gelangt man zu einem dreidimensionalen System:



Auf der Horizontalen entspricht die obere Linie der positiven oder negativen metaphorischen Beziehung zwischen menschlicher und tierischer (Vogel-) Gesellschaft, oder zwischen der Gesellschaft der Menschen und der Gegengesellschaft der Pferde; die untere Linie der metonymischen Beziehung zwischen der Gesellschaft der Menschen einerseits, den Hunden und dem Vieh andererseits, die entweder als Subjekte oder als Objekte Mitglieder der ersteren sind.

Auf der Vertikalen verbindet die linke Säule Vögel und Hunde, die zum sozialen Leben entweder eine metaphorische oder eine metonymische Beziehung haben. Die rechte Säule verbindet die Pferde und das Vieh, die ohne Beziehung zum sozialen Leben sind, obwohl das Vieh ein Teil davon ist (Metonymie) und die Rennpferde mit ihm eine negative Ähnlichkeit aufweisen (Metapher).

Schließlich muß man noch zwei diagonale Achsen hinzufügen, da die den Vögeln und dem Vieh gegebenen Namen durch metonymische Entnahme gebildet werden (entweder aus einer paradigmatischen Gesamtheit oder aus einer syntagmatischen Kette), während die den Hunden oder Pferden gegebenen Namen durch metaphorische Reproduktion gebildet sind (entweder durch die einer paradigmatischen

tischen Gesamtheit oder die einer syntagmatischen Kette). Wir haben es also mit einem kohärenten System zu tun.

Das Interesse, das diese Bräuche in unseren Augen bieten, hängt nicht nur mit den systematischen Beziehungen zusammen, die sie vereinigen.* Wenngleich sie unserer Zivilisation entlehnt sind, in der sie einen bescheidenen Platz einnehmen, bringen sie uns auf gleiche Ebene mit anderen Bräuchen, denen die Gesellschaften, die sie pflegen, höchste Bedeutung zumessen. Die Aufmerksamkeit, die wir einigen Aspekten unserer Sitten geschenkt haben und die manche vielleicht für überflüssig halten, läßt sich doppelt rechtfertigen: zunächst hoffen wir, dadurch eine allgemeinere und klarere Vorstellung von der Natur der Eigennamen zu schaffen; sodann und insbesondere sind wir dadurch in der Lage, uns über die geheimen Motive der ethnographischen Neugier zu befragen: hängt nicht die Faszination, die Bräuche auf uns ausüben, die dem Anschein nach sehr weit von uns entfernt sind, und das widerspruchsvolle Gefühl von Gegenwärtigkeit und Fremdheit, das sie uns einflößen, damit zusammen, daß diese Bräuche unseren eigenen Gewohnheiten viel näher sind, als es scheint, und uns von diesen einrätselhaftes Bild bieten, das entziffert zu werden verlangt? Das jedenfalls bestätigt ein Vergleich der oben analysierten Tatsachen mit gewissen Aspekten des Namenssystems der Tiwi, das wir einstweilen beiseite gelassen haben. Wir erinnern uns, daß die Tiwi einen ungeheuren Verschleiß an Eigennamen haben: einmal, weil jedes Individuum mehrere Namen trägt; sodann, weil alle diese Namen verschieden sein müssen; und drittens, weil jede Eheschließung (und wir haben gesehen, daß sie häufig sind) impliziert, daß alle von einer Frau bereits geborenen Kinder neue Namen erhalten; und schließlich, weil der Tod eines Individuums nicht nur die Namen, die es trägt, mit einem Verbot belegt, sondern auch alle jene, die es im Laufe seines Lebens zu vergeben in die Lage kam (vgl. oben, S. 233). Wie ist es den Tiwi unter solchen Bedingungen gelungen, unaufhörlich neue Namen zu erfinden?

* Dieses Buch war bereits abgeschlossen, als M. Houïs uns freundlicherweise auf die Arbeit von V. Larock aufmerksam machte. Obwohl wir sie nicht verwendet haben, weil sie in einer ganz anderen Perspektive steht, wäre es ungerecht, wollte man diesen ersten Versuch einer Interpretation der Personennamen von ethnographischer Warte aus unerwähnt lassen.

Es sind mehrere Fälle zu unterscheiden. Ein Eigenname kann neuerlich in Verkehr gebracht werden durch den Sohn des Verstorbenen, wenn er sich entschließt, ihn nach der Periode, während derer sein Gebrauch verboten war, anzunehmen. So werden viele Namen in Reserve gehalten, und sie bilden eine Art onomastischen Guthabens, aus dem man nach Belieben schöpfen kann. Doch wenn man die Geburten- und Sterblichkeitsrate als konstant voraussetzt, kann man damit rechnen, daß aufgrund der langen Dauer des Tabus die Ersparnisse regelmäßig abnehmen werden, sofern nicht eine plötzliche demographische Gleichgewichtsstörung eine kompensierende Wirkung ausübt. Das System muß also über andere Verfahren verfügen.

Es gibt in der Tat mehrere; das wichtigste resultiert aus der Ausdehnung des Verbots der Eigennamen auf die Kollektivnamen, wenn man zwischen ihnen eine phonetische Ähnlichkeit bemerkt. Dennoch werden diese für den laufenden Gebrauch außer Kurs gesetzten Kollektivnamen nicht gänzlich zerstört: sie gehen in die dem Ritual vorbehaltene Sakralsprache über, wo sie nach und nach ihre Bedeutung verlieren, da die Sakralsprache ihrer Definition nach den Nichteingeweihten unverständlich und für die Eingeweihten selbst teilweise von ihrer bezeichnenden Funktion befreit ist. Aus den heiligen Wörtern aber, deren Sinn verlorengegangen ist, kann man unter Hinzufügung eines Suffixes Eigennamen prägen. So wird das Wort *matirandjingli* der Sakralsprache, dessen Sinn dunkel ist, zum Eigenamen *Materandjingimirli*. Das Verfahren wird systematisch angewandt, und man kann sagen, daß die Sakralsprache vornehmlich aus Wörtern besteht, die tabu, *pukimani*, geworden sind aufgrund der Infizierung der gewöhnlichen Sprache durch das Verbot, das die Namen der Toten trifft. (Hart)

Diese Tatsachen sind in zweierlei Hinsicht wichtig. Zunächst ist es klar, daß dieses komplizierte System vollkommen kohärent ist: die Eigennamen infizieren die Kollektivnamen; diese aus der gewöhnlichen Sprache verbannten Wörter gehen in die Sakralsprache ein, die es wiederum gestattet, Eigennamen zu bilden. Diese zyklische Bewegung wird, wenn man so sagen darf, durch einen doppelten Impuls in Gang gehalten: die Eigennamen, ursprünglich ohne Sinn, gewinnen an Sinn, wenn sie zu den Kollektivnamen stoßen, und diese verlieren ihren Sinn, wenn sie in die Sakralsprachen eingehen, was ihnen erlaubt, wieder Eigennamen zu werden. Das System

funktioniert also dadurch, daß die semantische Ladung abwechselnd von den Kollektivnamen in die Eigennamen und von der profanen in die sakrale Sprache gepumpt wird. Letzten Endes stammt die verbrauchte Energie aus der gewöhnlichen Sprache, die in dem Maße neue Wörter für die Bedürfnisse der Kommunikation schafft, wie ihr alte Wörter entzogen werden. Das Beispiel beweist wunderbar den sekundären Charakter der Interpretationen, die zur Erklärung des Verbots der Namen der Toten vorgebracht wurden, ob nun von den Ethnologen oder den Eingeborenen selbst. Denn nicht die Furcht vor Gespenstern kann ein so ausgeglichenes System hervorgebracht haben. Sie hat sich ihm vielmehr aufgepfropft.

Das wird noch deutlicher, wenn man feststellt, daß das Tiwi-System auf menschlicher Ebene verblüffende Ähnlichkeiten mit dem System zeigt, das wir in unserer eigenen Gesellschaft durch die Analyse der verschiedenen Arten, die Tiere zu benennen, zum Vorschein gebracht haben, ein System, in dem die Furcht vor den Toten überhaupt keine Rolle spielt. Auch bei den Tiwi beruht das System auf einer Art mittels Eigennamen ausgeübter Arbitrage zwischen einer syntagmatischen Kette (der gewöhnlichen Sprache) und einer paradigmatischen Gesamtheit (der sakralen Sprache, deren wesentliches Merkmal es ist, eine paradigmatische Gesamtheit zu sein, da die Wörter durch den Verlust ihrer Bedeutung nach und nach unfähig werden, eine syntagmatische Kette zu bilden). Darüber hinaus sind die Eigennamen durch eine positive phonetische Ähnlichkeit metaphorisch an die Kollektivnamen gebunden, während die sakralen Wörter durch eine negative Ähnlichkeit, die auf dem Fehlen oder der Armut des semantischen Inhalts beruht, metonymisch an die Eigennamen (als Mittel oder als Zwecke) gebunden sind.

Selbst wenn man das System der Tiwi auf der allgemeinsten Ebene definiert, als bestehend in einem Austausch von Wörtern zwischen profaner und sakraler Sprache mittels der Eigennamen, erhellt es Phänomene, denen wir uns lediglich durch untergeordnete Aspekte unserer Kultur zu nähern vermochten. Wir begreifen nun besser, daß Termini einer in doppelter Hinsicht »sakralen« Sprache (weil lateinisch und wissenschaftlich) wie *Brassica rapa* den Charakter von Eigennamen haben können; nicht, wie Gardiner es wollte und wie Hart zuzugeben bereit schien, weil sie aller Bezeichnung beraubt sind, sondern weil sie, allem Anschein zum Trotz, Teil eines umfassenden Systems sind, in dem die Bezeichnung nie ganz verloren ge-

gangen ist: sonst wäre die sakrale Sprache der Tiwi keine Sprache, sondern ein Konglomerat mündlicher Gesten. Nun läßt sich aber nicht in Abrede stellen, daß eine sakrale Sprache, selbst wenn sie dunkel ist, eine bezeichnende Bestimmung bewahrt. Wir kommen auf diesen Aspekt des Problems noch zurück.

Im Augenblick müssen wir einen weiteren Typus der »sakralen« Sprache hervorheben, den wir, wie die Tiwi, dazu verwenden, um Eigennamen in die gewöhnliche Sprache einzuführen, indem wir Kollektivnamen, die mit dem entsprechenden Gebiet zusammenhängen, in Eigennamen verwandeln. Wie schon erwähnt, entlehnen wir den Blumen ihre Namen und machen aus ihnen Eigennamen für Mädchen; aber dabei bleiben wir nicht stehen, denn die Einbildungskraft der Gärtner bedenkt die neugezüchteten Blumen mit Eigennamen, die den menschlichen Wesen entlehnt sind. Dieses Wechselspiel zeigt bemerkenswerte Eigentümlichkeiten: die Namen, die wir den Blumen entlehnen und die wir hauptsächlich den Personen weiblichen Geschlechts geben, sind Kollektivnamen, die der gewöhnlichen Sprache angehören (streng genommen kann eine Frau den Vornamen Rosa tragen, sicherlich aber nicht den Namen *Rosa centifolia*); diejenigen aber, die wir den Blumen geben, stammen aus einer »sakralen« Sprache, da das Patronym oder der Vorname von einem Titel begleitet ist, der ihm eine geheimnisvolle Würde verleiht. Eine neue Blume nennt man gewöhnlich nicht »Elisabeth«, »Doumer« oder »Brigitte«, sondern »Königin-Elisabeth«, »Präsident-Paul-Doumer«, »Madame-Brigitte-Bardot«.* Zudem trägt man dem Geschlecht des Namensträgers (hier dem grammatischen Genus des Blumentamens) nicht Rechnung, wenn man ihn benennt: *eine Rose*, *ein Rittersporn* können unterschiedslos einen Frauennamen oder einen Männernamen bekommen, was an eine der Zuteilungsregeln des »Nabel«-Namens bei den Wikmunkan erinnert (vgl. oben, S. 214f.). Diese Bräuche gehören nun offensichtlich zu derselben Gruppe wie alle diejenigen, die wir bereits untersucht haben, ob sie nun aus unserer Kultur oder der der australischen Inselbewohner stammen:

* Diese Tendenz ist bereits in der volkstümlichen Tradition sichtbar, die, wenn sie menschliche Vornamen auf bestimmte Blumen überträgt, diese im allgemeinen in eine bestimmte Ausdrucksweise umgestaltet: »Beau Nicolas« (Schöner Nikolaus) für die Gartenanemone, »Marie Cancale« (Maria Auster) für die Kornrade, »Joseph Foireux« (Josef der Hasenfuß) für die Schlüsselblume usw. (Rolland, *Flore*, Bd. II) Desgleichen die Blumentamens der englischen Sprache: »Jack in the Pulpit«, »Jack behind the Garden Gate« usw.

man bemerkt in der Tat dieselbe Äquivalenz von metonymischer Beziehung und metaphorischer Beziehung, die uns von Anfang an die Rolle des gemeinsamen Nenners zu spielen schien. Die Namen, die wir den Blumen entlehn, um sie zu Eigennamen zu machen, haben Metaphernwert: schön wie die Rose, bescheiden wie das Veilchen usw. Aber die den »sakralen« Sprachen entnommenen Namen, die wir ihnen geben, haben Metonymiewert, und zwar in zweierlei Weise: *Brassica rapa* entzieht dem *Kohlrabi* seinen Dünkel und macht ihn so zur Art einer Gattung, zum Teil eines Ganzen. Der Name Kaiserin-Eugenie, der einer neuen Blumen-Abart gegeben wird, bewirkt eine umgekehrt symmetrische Umwandlung, da sie auf der Ebene des Signifikanten statt auf der des Signifikats spürbar wird: diesmal wird die Blume *mit Hilfe* des Teils eines Ganzen bezeichnet; nicht eine beliebige Eugenie, sondern eine besondere, nicht Eugenie von Montijo vor ihrer Heirat, sondern danach; nicht ein biologisches Individuum, sondern eine Person in einer bestimmten sozialen Rolle usw.* Ein Typus des »sakralen« Namens ist also »metonymisierend«, der andere »metonymisiert«, und dieser Gegensatz gilt für alle bereits untersuchten Fälle. Man wird sich erinnern, daß die Menschen einige ihrer Namen den Vögeln geben; auch diese Namen sind »metonymisierend«, da sie sehr häufig aus Verkleinerungsformen bestehen, die der Volkssprache entnommen sind, und da sie die Gemeinschaft der Vögel (anders als die der Blumen) in ihrer Totalität als gleichwertig mit einer kleinen und gutmütigen Untergruppe der menschlichen Gesellschaft behandeln. Ebenso könnte man sagen, daß die metaphorischen Namen, die man den Hunden und dem Vieh gibt, die Rolle des Tropus auf das Niveau des Signifikanten bzw. auf das Signifikat verlegen.

So systematisch also die Gesamtheit der Benennungsverfahren erscheint, die wir hier untersucht haben, so stellt sie uns doch vor ein Problem. Diese gleichwertigen Verfahren, die durch Umwandlungsbeziehungen aneinander gebunden sind, arbeiten auf verschiedenen Ebenen der Verallgemeinerung. Die menschlichen Vornamen, die

* Man adite auf die Umkehrung des Zyklus im Vergleich zum Tiwi-System. Bei uns verläuft der Zyklus von der gewöhnlichen Sprache zum Eigennamen, vom Eigennamen zur »sakralen« Sprache, um schließlich zur gewöhnlichen Sprache zurückzufinden. Diese Sprache liefert den Kollektivnamen Rose, der zum weiblichen Vornamen Rose wird, dann über die sakrale Sprache in die gewöhnliche Sprache zurückkehrt in der Form: Prinzessin-Margret-Rose, was eine Abart der Rose bezeichnet und (wenn die Blume Erfolg hat) schnell zu ihrem Kollektivnamen wird.

den Vögeln gegeben werden, lassen sich auf jedes beliebige individuelle Mitglied einer bestimmten Art anwenden: jede Elster heißt Margot. Aber die den Blumen gegebenen Namen: Königin-Elizabeth, Kaiserin-Eugenie usw. gelten nur für die Abart oder Unterabart. Noch begrenzter ist der Anwendungsbereich der Namen für die Hunde und das Vieh: in der Absicht des Besitzers des Tieres bezeichnen sie ein einziges Individuum, obwohl in Wirklichkeit jeder Name von mehreren anderen getragen werden kann; es gibt eben nicht nur einen Hund, der Médor heißt. Einzig die Namen der Rennpferde und anderer Rassetiere sind absolut individualisiert: während der 26 Jahre des alphabetischen Zyklus hat kein anderes Rennpferd als das so getauft den Namen Orviétan III bekommen und wird ihn auch nicht bekommen.

Nach unserer Ansicht ist dies aber der deutlichste Beweis, den man sich wünschen kann, dafür, daß zwischen Eigennamen und Artnamen kein grundlegender Unterschied besteht, da beide zur selben Gruppe gehören. Genauer gesagt, der Grund für den Unterschied liegt nicht in ihrer sprachlichen Natur, sondern in der Art und Weise, wie jede Kultur die Wirklichkeit zerlegt, und in den veränderlichen Grenzen, die sie aufgrund der Probleme, die sie stellt (und die für jede besondere Gesellschaft innerhalb der sozialen Gruppe verschieden sein können), dem Unternehmen der Klassifizierung zuweist. Daß auf einer gewissen Klassifizierungsebene Benennungen nötig werden, die je nachdem entweder Kollektivnamen oder Eigennamen sein können, hat also einen äußeren Grund. Das heißt jedoch nicht, daß wir damit zu der Durkheimschen These vom sozialen Ursprung des logischen Denkens zurückkehrten. Obwohl zwischen der sozialen Struktur und dem System der Kategorien zweifellos eine dialektische Beziehung besteht, ist das letztere dennoch weder Folge noch Resultat der ersteren: beide bringen, zum Preis mühevoller wechselseitiger Anpassungen, bestimmte historische und lokale Modalitäten der Beziehungen zwischen Mensch und Welt zum Ausdruck, die ihr gemeinsames Substrat bilden.

Diese Ausführungen waren unerlässlich, denn nun können wir, ohne mißverstanden zu werden, auf den zugleich soziologischen und relativen Charakter hinweisen, mit dem sowohl der Begriff der Art wie der des Individuums behaftet ist. Aus biologischer Sicht sind die Menschen, die zu ein und derselben Rasse gehören (vorausgesetzt, dieser Terminus hat eine präzise Bedeutung), den einzelnen Blüten

vergleichbar, die auf ein und demselben Baum knospen, sich entfalten und verwelken: sie alle sind Specimen einer Abart oder Unterabart; desgleichen sind alle Mitglieder der Art *Homo sapiens* logisch vergleichbar mit den Mitgliedern einer beliebigen Tier- oder Pflanzenart. Und doch bewirkt das soziale Leben in diesem System eine merkwürdige Umwandlung, denn sie veranlaßt jedes biologische Individuum zur Entwicklung einer Persönlichkeit, ein Begriff, der nicht mehr das Specimen innerhalb der Abart evoziert, sondern vielmehr einen Typ der Art oder Abart, der wahrscheinlich in der Natur nicht vorkommt (obwohl das tropische Milieu zuweilen dahin tendiert, ihn zu entwerfen) und den man »mono-individuell« nennen könnte. Das, was verschwindet, wenn eine Persönlichkeit stirbt, besteht in einer Synthese von Vorstellungen und Verhaltensweisen, die ebenso exklusiv und unersetzbare ist wie jene, die von einer Blumenart hervorgebracht wird, ausgehend von einfachen chemischen Stoffen, die alle Arten verwenden. Der Verlust eines Angehörigen oder der einer öffentlichen Persönlichkeit, eines Staatsmannes, Schriftstellers oder Künstlers, berührt uns also auf die gleiche Weise, wie wir den unwiderruflichen Verlust eines Duftes empfinden würden, wenn *Rosa centifolia* ausstürbe. Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht falsch, wenn man sagt, daß bestimmte Klassifizierungsweisen, willkürlich unter dem Etikett Totemismus isoliert, universell verwandt werden: bei uns hat sich dieser »Totemismus« nur humanisiert. Alles geht so vor sich, als hätte in unserer Zivilisation jedes Individuum seine eigene Persönlichkeit zum »Totem«: sie ist das Bezeichnende seines bezeichneten Seins.

Sofern die Eigennamen zu einem paradigmatischen Ganzen gehören*, bilden sie also den Saum eines allgemeinen Klassifizierungssystems: sie sind zugleich dessen Verlängerung und Grenze. Wenn sie auf die Bühne treten, hebt sich der Vorhang vor dem letzten Akt der logischen Vorstellung. Doch die Länge des Stückes und die Zahl der Akte sind Tatsachen der Zivilisation, nicht der Sprache. Der

* Selbst Vercingetorix, was für Gardiner das vollkommene Beispiel eines »verkörperten« Namens ist. Ohne daß man eine Hypothese über die Stellung von Vercingetorix im Namenssystem der Gallier aufstellen müßte, liegt es auf der Hand, daß er für uns jenen Krieger aus alten Zeiten mit einem exklusiven und seltsam klingenden Namen bezeichnet, der weder Attila noch Geiserich noch Jugurtha noch Dschingis-Khan ist.... Und was Popocatepetl betrifft, ein weiteres Beispiel, das Gardiner teuer ist, so weiß jeder Gymnasiast, auch wenn er keine geographischen Kenntnisse hat, daß dieser Name auf eine Klasse verweist, zu der auch Titicaca gehört. Man klassifiziert, so gut man kann, aber jedenfalls tut man es.

mehr oder weniger »eigene« Charakter der Namen ist nicht immament bestimbar, er hängt von den Augenblick ab, da eine Gesellschaft ihr Klassifizierungssystem für vollendet erklärt. Wenn man sagt, ein Wort werde als Eigename wahrgenommen, so sagt man, daß es auf einer Ebene liegt, jenseits derer zwar nicht absolut, aber innerhalb eines umgrenzten kulturellen Systems keine Klassifizierung erforderlich ist. Der Eigename bleibt immer auf der Seite der Klassifizierung.

In jedem System stellen folglich die Eigennamen *Signifikationsquanta* dar, unterhalb derer nur noch gezeigt wird. Wir kommen hier an die Wurzel des Irrtums, dem sowohl Peirce wie Russell verfielen; der erste, indem er den Eigennamen als einen »Index« definierte; der zweite, indem er das logische Modell des Eigennamens im Demonstrativpronomen zu entdecken meinte. Das heißt in der Tat zugeben, daß der Akt des Benennens in einem Kontinuum liegt, in dem sich der Übergang vom Akt des Bezeichnens zum Akt des Zeigens unmerklich vollzieht. Wir hingegen hoffen bewiesen zu haben, daß dieser Übergang diskontinuierlich ist, wenn auch jede Kultur die Schwellen anders festsetzt. Die Naturwissenschaften setzen ihre Schwelle je nachdem auf der Ebene der Art, der Abart oder der Unterabart an. Das sind also Termini von unterschiedlicher Allgemeinheit, die jedesmal als Eigennamen verstanden werden. Doch der eingeborene Weise – und manchmal Wissenschaftler –, der ebenfalls nach diesem Klassifikationsmodus verfährt, dehnt ihn mittels der gleichen geistigen Operation bis auf das einzelne Mitglied der sozialen Gruppe aus, oder genauer, bis auf die besondere Position, die die Individuen – von denen jedes eine Unterkasse bildet – gleichzeitig oder nacheinander einnehmen können. Formal geschen besteht also kein grundlegender Unterschied zwischen dem Zoologen oder Botaniker, der einer neu entdeckten Pflanze die Position *Elephantopus spicatus* Aubl. zuweist, die ihr im System bereitsteht (auch wenn sie nicht von vornherein darin vorgeschen war), und dem Omaha-Priester, der die sozialen Paradigmata eines neuen Mitglieds der Gruppe dadurch definiert, daß er ihm den verfügbaren Namen *Abgenutzte-Hufe-des-alten-Bison* verleiht. Beide wissen, was sie tun.

Kapitel VIII

Die wiedergefundene Zeit

Überblickt man die Schritte und Verfahren im ganzen, von denen wir bisher vor allem ein Inventar aufstellen wollten, so ist man zunächst überrascht von dem systematischen Charakter der Beziehungen, die sie zusammenhalten. Darüber hinaus stellt sich dieses System unmittelbar unter einem doppelten Aspekt dar: dem seiner inneren Kohärenz und dem seiner praktisch unbegrenzten Ausdehnungsfähigkeit.

Wie unsere Beispiele in allen Fällen gezeigt haben, trägt eine Achse (die man sich leicht vertikal vorstellen kann) die Struktur. Sie vereinigt das Allgemeine mit dem Speziellen, das Abstrakte mit dem Konkreten; aber ob das nun in der einen oder anderen Richtung geschieht, stets kann die klassifizierende Absicht bis an ihr Ende gelangen. Dieses definiert sich gemäß einer impliziten Axiomatik, für die jede Gruppierung sich mittels Gegensatzpaaren vollzieht: man hört erst in dem Moment auf zu gruppieren, wenn sich kein Gegensatz mehr finden läßt. Streng genommen kennt das System folglich keinen Mißerfolg. Seine innere Dynamik läßt in dem Maße nach, wie die Klassifizierung auf ihrer Achse fortschreitet, sei es in der einen oder der anderen Richtung. Und wenn das System stillsteht, so weder aufgrund eines unvorhergesehenen, aus den empirischen Eigenschaften der Wesen oder der Dinge resultierenden Hindernisse noch deshalb, weil sein Mechanismus sich heißgelaufen hätte, sondern weil es seinen Lauf abgeschlossen und seine Funktion voll erfüllt hat.

Wenn die klassifikatorische Absicht sozusagen nach oben steigt, in die Richtung der größten Allgemeinheit und der höchsten Abstraktion, wird keine Vielfältigkeit sie daran hindern, ein Schema anzuwenden, unter dessen Einfluß das Reale eine Reihe von fortschreitenden Läuterungen erfährt, die, im Einklang mit der Absicht des Vorgehens, in Gestalt eines einfachen binären Gegensatzes (hoch/tief, rechts/links, Frieden/Krieg usw.) ihr Ende finden wird, über das hinauszugehen aus inneren Gründen ebenso unnütz wie unmöglich ist. Die gleiche Operation kann auf anderen Ebenen wiederholt werden: sei es nun auf der der inneren Organisation der sozialen

Gruppe, die die sogenannten totemistischen Klassifikationen auf die Dimensionen einer internationalen Gesellschaft auszudehnen gestatten durch Anwendung ein und desselben organisatorischen Schemas auf immer zahlreichere Gruppen; oder auf der räumlichen-zeitlichen Ebene, dank einer mythischen Geographie, die, wie es ein bereits erwähnter Aranda-Mythos zeigt (vgl. oben, S. 196 f.), die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit einer Landschaft durch immer weitere Reduktionen zu organisieren gestattet und wiederum zu einem binären Gegensatz gelangt (hier dem von Richtungen und Elementen, da der Gegensatz von Erde und Wasser festliegt).

Auch nach unten hin kennt das System keine äußere Grenze, da es ihm gelingt, die qualitative Vielfalt der natürlichen Arten als den symbolischen Stoff einer Ordnung zu behandeln, und da sein Fortschreiten in Richtung auf das Konkrete, Spezielle und Individuelle nicht einmal durch das Hindernis der persönlichen Benennungen aufgehalten wird: sogar die Eigennamen können einer Klassifikation noch als Begriffe dienen.

Es handelt sich also um ein totales System, das die Ethnologen vergeblich in Stücke zu schneiden versucht haben, um daraus deutlich unterschiedene Institutionen zu ververtigen, von denen der Totemismus die berühmteste bleibt. Doch damit gelangt man höchstens zu Paradoxien, die ans Absurde grenzen: so muß Elkin (4, S. 153 ff.) in einem übrigens bewundernswerten Werk, in dem er den Totemismus als Ausgangspunkt seiner Analyse des religiösen Denkens und der religiösen Organisation der australischen Eingeborenen nimmt, aber schnell mit seinem spekulativen Reichtum konfrontiert wird, der Schwierigkeit dadurch ausweichen, daß er eine spezielle Rubrik für den »klassifizierenden Totemismus« eröffnet. Aus der Klassifizierung macht er eine spezielle Form des Totemismus, während doch gerade, wie wir glauben bewiesen zu haben, der Totemismus, oder was man dafür hält, nicht einmal einen Modus, sondern höchstens einen Aspekt oder ein Moment der Klassifizierung darstellt. Comte, der nichts vom Totemismus wußte (und zweifellos dank diesem Nichtwissen, das ihn davor bewahrte, auf ein Gespenst hereinzufallen), hat besser als die heutigen Ethnologen die Ökonomie und Tragweite eines klassifikatorischen Systems begriffen, dessen Bedeutung in der Geschichte des Denkens er, in Ermangelung von Dokumenten, die seine These hätten bestätigen können, in großen Zügen gewürdigt hat:

Niemals seit dieser Epoche haben die Anschauungen der Menschen in einem irgendwie vergleichbaren Grade wieder jenen großartigen Charakter der Einheit der Methode und der Homogenität der Lehre finden können, der den vollkommen normalen Zustand unserer Intelligenz bildet und den sie damals... von selbst erlangt hat. (Comte, 53. Lektion, S. 58)

Ohne Zweifel weist Comte einer Periode der Geschichte – den Zeitaltern des Fetischismus und des Polytheismus – dieses »wilde Denken« zu, das für uns nicht das Denken der Wilden, noch das einer primitiven oder archaischen Menschheit ist, sondern das Denken im wilden Zustand, das sich von dem zwecks Erreichung eines Ertrages kultivierten oder domestizierten Denken unterscheidet. Dieses ist an verschiedenen Stellen der Erde und in verschiedenen Augenblicken der Geschichte aufgetaucht, und es ist ganz natürlich, daß Comte, dem keine ethnographischen Informationen zur Verfügung standen (und der keinen ethnographischen Sinn hatte, der sich nur durch das Sammeln und die Handhabung von Informationen dieser Art erwerben läßt), die erste Form des Denkens in ihrem retrospektiven Aspekt aufgefaßt hat als einen Modus geistiger Aktivität, der der anderen vorausgeht. Heute begreifen wir besser, daß beide Formen nebeneinander existieren und einander durchdringen können, wie auch natürliche Arten, wilde und solche, die die Landwirtschaft oder die Viehzucht umgemodelt hat (zumindest theoretisch) nebeneinander existieren und sich kreuzen können, obwohl die Existenz der letzteren – gerade aufgrund ihrer Entwicklung und der allgemeinen Bedingungen, die sie erheischt – jene andere mit Ausrottung bedroht. Doch ob man es bedauert oder sich darüber freut, es gibt noch immer Zonen, in denen das wilde Denken, so wie die wilden Arten, relativ geschützt ist: das ist der Fall in der Kunst, der unsere Zivilisation den Status eines Naturschutzparks zubilligt, mit all den Vorteilen und Nachteilen, die sich mit einem so künstlichen Gebilde verbinden; und das ist besonders auf vielen Sektoren des sozialen Lebens der Fall, die noch nicht gerodet sind und in denen – aus Gleichgültigkeit oder aus Ohnmacht, und meistens ohne daß wir wüßten, warum – das spontane, wilde Denken auch weiterhin gedeiht.

Die außergewöhnlichen Eigenschaften dieses Denkens, das wir wild nennen und das Comte als spontan bezeichnete, hängen besonders mit der Weitläufigkeit der Ziele zusammen, die es sich setzt. Es will

zugleich analytisch und synthetisch sein, in beiden Richtungen bis an seine äußerste Grenze gehen und doch fähig bleiben, zwischen den beiden Polen zu vermitteln. Comte hat die analytische Orientierung sehr genau erkannt:

Selbst die abergläubischen Gebräuche, die uns heute als die absurdesten erscheinen . . . , hatten ursprünglich . . . einen wahrhaft fortschrittlichen philosophischen Charakter, da sie gewöhnlich einen heftigen Anreiz nährten, Erscheinungen mit Ausdauer zu beobachten, deren Erforschung während jener Epoche unmittelbar keinerlei anhaltendes Interesse mehr wecken konnte. (a. a. O., S. 70)

Das Fehlurteil, das in dem letzten Satz aufscheint, erklärt, warum Comte den synthetischen Aspekt völlig mißdeutet hat: als Sklaven der »unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen« und nach den Ergebnissen ihrer »verständnisvollen Erforschung«, so meinte er, wüßten die derzeit lebenden Wilden nichts von einer »nebelhaften Symbolisierung« (S. 63). Nun, die »verständnisvolle Erforschung der derzeit lebenden Wilden«, so wie sie gerade die Ethnographie betreibt, entkräftet das positivistische Vorurteil in diesen beiden Punkten. Wenn sich das wilde Denken zugleich durch einen verzehrenden Ehrgeiz nach Symbolisierung definiert, wie ihn die Menschheit niemals mehr verspürt hat, und durch eine gewissenhafte, ganz und gar dem Konkreten zugewandte Aufmerksamkeit und schließlich durch die darin implizierte Überzeugung, daß diese beiden Haltungen eine Einheit bilden: beruht es dann nicht, sowohl vom theoretischen wie vom praktischen Standpunkt aus gesehen, gerade auf diesem »anhaltenden Interesse«, für das Comte ihm die Fähigkeit abspricht? Sobald aber der Mensch beobachtet, experimentiert, klassifiziert und spekuliert, wird er von willkürlichem Abergläuben nicht stärker getrieben als von den Launen des Zufalls, von denen wir zu Beginn dieser Arbeit (vgl. oben, S. 26) erkannt haben, daß es naiv wäre, ihnen bei der Entdeckung der Künste der Zivilisation eine Rolle zuzuschreiben.

Gälte es, zwischen den beiden Erklärungen zu wählen, so würde man die von Comte noch vorziehen, allerdings unter der Bedingung, daß man sie zunächst von dem Trugschluß befreit, auf den sie sich gründet. Für Comte vollzieht sich in der Tat die ganze intellektuelle Entwicklung aus dem »unvermeidlichen ursprünglichen Einfluß der theologischen Philosophie«, d. h. aus der anfänglichen Unmöglich-

keit des Menschen, die Naturerscheinungen zu interpretieren, ohne sie »seinen eigenen Taten, den einzigen, deren wesentlichen Produktionsmodus er jemals zu verstehen glauben kann« anzugleichen. (a. a. O., 51. Lektion; IV, S. 347) Wie aber könnte er das, wenn er nicht, durch einen simultanen und umgekehrten Schritt, seinen eigenen Taten eine Macht und eine Wirksamkeit zuschreibe, die denen der Naturerscheinungen vergleichbar sind? Dieser Mensch, den der Mensch exteriorisiert, kann nur dann dazu beitragen, einen Gott zu gestalten, wenn die Kräfte der Natur ihm bereits interiorisiert sind. Der Irrtum Comtes und der meisten seiner Nachfolger bestand in dem Glauben, der Mensch habe, mit einiger Wahrscheinlichkeit, die Natur mit einem Willen bevölkern können, der dem seinen vergleichbar ist, ohne seinen Wünschen einige Attribute dieser Natur, in der er sich wiedererkannte, zu verleihen; denn hätte er allein mit dem Gefühl seiner Ohnmacht angefangen, es hätte ihm niemals ein Erklärungsprinzip geliefert.

In Wahrheit ist der Unterschied zwischen der praktischen, mit Leistung verbundenen Aktion und der magischen oder rituellen, aller Wirksamkeit ermangelnden Aktion nicht der, den man zu bemerken glaubt, wenn man sie durch ihre objektive bzw. subjektive Orientierung definiert. Das mag richtig erscheinen, wenn man die Dinge von außen betrachtet, aber vom Standpunkt des Handelnden aus kehrt sich die Beziehung um: er begreift die praktische Aktion als subjektiv in ihrem Prinzip und als zentrifugal in ihrer Orientierung, da sie aus seiner Einmischung in die physische Welt resultiert; während ihm die magische Operation ein Zusatz zur objektiven Ordnung der Welt zu sein scheint: Für den, der sie vollzieht, zeigt sie dieselbe Notwendigkeit wie die Kette der natürlichen Ursachen, in die der Handelnde, in Form von Riten, nur zusätzliche Maschen einzufügen meint. Er glaubt also, er beobachte sie von außen und so, als gehe sie nicht von ihm aus.

Diese Richtigstellung der traditionellen Perspektiven erlaubt es, das falsche Problem auszuschalten, das für einige durch die »normale« Zuflucht zu Schmuggelei und Betrug im Verlauf der magischen Operation aufgeworfen wird. Denn wenn das System der Magie gänzlich auf dem Glauben beruht, daß der Mensch in den natürlichen Determinismus eingreifen, ihn vervollständigen oder seinen Lauf verändern kann, dann spielt es kaum eine Rolle, ob er dies etwas mehr oder etwas weniger tut: der Betrug ist der Magie konsubstanz-

tiell, und streng genommen »mogelt« der Zauberer nie. Zwischen seiner Theorie und seiner Praxis besteht nicht ein Wesensunterschied, sondern ein gradueller Unterschied.

Zweitens klärt sich die so strittige Frage der Beziehungen von Magie und Religion. Denn wenn man auch in gewissem Sinn sagen kann, die Religion bestehe in einer *Humanisierung der Naturgesetze* und die Magie in einer *Naturalisierung des menschlichen Tuns* – Behandlung eines bestimmten menschlichen Tuns, als ob es ein integrierender Teil des physischen Determinismus wäre –, so handelt es sich dabei nicht um Termini einer Alternative oder um Etappen seiner Entwicklung. Der Anthropomorphismus der Natur (mit dem wir die Magie definieren) sind zwei immer gegebene Komponenten, bei denen einzig die Dosierung variiert. Wie wir oben gesehen haben, schließt eins das andere ein. Es gibt ebensowenig eine Religion ohne Magie, wie eine Magie, die nicht wenigstens ein Körnchen Religion enthielte. Der Begriff der Übernatur existiert nur für eine Menschheit, die sich selbst übernatürliche Kräfte zuschreibt und die dafür der Natur die Kräfte ihrer Übermenschlichkeit verleiht.

Um den Scharfblick zu begreifen, den die sogenannten Primitiven beweisen, wenn sie Naturerscheinungen beobachten und interpretieren, braucht man sich also nicht auf verlorengegangene Fähigkeiten oder eine erhöhte Sensibilität zu berufen. Der amerikanische Indianer, der eine Fährte an kaum wahrnehmbaren Indizien abliest, und der Australier, der ohne Zögern die von irgendeinem Mitglied seiner Gruppe hinterlassenen Fußspuren identifiziert (Megitt), verfahren nicht anders als wir, wenn wir ein Auto lenken und in einem einzigen Augenblick aufgrund einer leichten Richtungsänderung der Räder, ein Schwanken im Takt des Motors oder gar aufgrund eines abschätzenden Blickes den Moment für gekommen halten, wo wir einen Wagen überholen oder ihm ausweichen können. So unangemessen dieser Vergleich scheinen mag, so ist er doch sehr lehrreich: denn was unsere Fähigkeiten schärft, unsere Wahrnehmung erhöht und unseren Urteilen Bestimmtheit verleiht, ist einerseits, daß die Mittel, über die wir verfügen, und die Gefahren, denen wir ausgesetzt sind, durch die mechanische Kraft des Motors unvergleichlich gesteigert sind, und andererseits, daß die Spannung, die aus dem Gefühl dieser einverleibten Kraft entsteht, sich in einer Reihe von Dialogen mit anderen Fahrern niederschlägt, deren Absichten, die

den unseren ähneln, sich in Zeichen umsetzen, die wir eifrig zu entziffern suchen, weil es gerade Zeichen sind, die an die Erkenntnis appellieren.

Hier haben wir also wieder, auf den Bereich der mechanistischen Zivilisation übertragen, jene Wechselbeziehung der Perspektiven, wo der Mensch und die Welt füreinander Spiegel sind und von der wir glaubten, nur sie allein könnte den Eigenschaften und Fähigkeiten des wilden Denkens Rechnung tragen. Ein exotischer Beobachter würde fraglos meinen, der Autoverkehr im Zentrum einer großen Stadt oder auf einer Autobahn überschreite die menschlichen Fähigkeiten; und er überschreitet sie tatsächlich, insofern er nicht Menschen und Naturgesetze einander genau gegenüberstellt, sondern Systeme von Naturkräften, die durch die Absicht der Fahrer humanisiert sind, und Menschen, die durch die physikalische Energie, zu deren Mittler sie sich machen, in Naturkräfte verwandelt sind. Es handelt sich nicht mehr um die Wirkung eines Agens auf einen leblosen Gegenstand noch um die Rückwirkung eines zum Agens aufgestiegenen Gegenstandes auf ein Subjekt, das sich zu seinen Gunsten entmachtet hat, ohne eine Gegenleistung zu verlangen, d. h. also um Situationen, die auf der einen oder anderen Seite ein bestimmtes Quantum Passivität enthalten, sondern die Wesen stehen einander als Subjekte und zugleich als Objekte gegenüber; und in dem Code, den sie verwenden, hat eine einfache Änderung der Entfernung, die sie trennt, die Kraft einer stummen Beschwörungsformel.

Nun wird man begreifen, daß eine aufmerksame und gewissenhafte, ganz und gar dem Konkreten zugewandte Beobachtung im Symbolismus zugleich ihr Prinzip und ihren Abschluß findet. Das wilde Denken trennt nicht den Augenblick der Beobachtung von dem der Interpretation, so wenig wie man die von einem Gesprächspartner ausgesandten Zeichen zuerst aufnimmt und dann zu verstehen sucht: er spricht, und die sinnlich wahrnehmbare Sendung bringt ihre Bedeutung gleich mit. Das führt daher, daß die artikulierte Sprache in Elemente zerfällt, die nicht Zeichen, sondern Mittel für Zeichen sind: eine distinktive Einheit, die durch keine andere ersetzt werden kann, ohne daß die Bedeutung sich ändert, und die der Attribute dieser Bedeutung entkleidet werden kann, die sie zum Ausdruck

bringt, indem sie sich mit anderen Einheiten verbindet oder sich ihnen entgegenstellt.

Diese Auffassung der klassifikatorischen Systeme als Bezeichnungssysteme wird noch deutlicher, wenn wir rasch an zwei traditionelle Probleme erinnern dürfen: an das der Beziehung zwischen dem sogenannten Totemismus und dem Opfer; und an das, welches die Ähnlichkeit aufwirft, die in der ganzen Welt Mythen zeigen, die zur Erklärung des Ursprungs der Clanbenennungen dienen.

Daß die Religionsgeschichte im Totemismus den Ursprung der Opferung erblicken konnte, gibt nach so vielen Jahren immer noch Anlaß zur Verwunderung. Selbst wenn man um der Sache willen übereinkäme, dem Totemismus einen Schein von Wirklichkeit zu verleihen, würden die beiden Institutionen nur um so gegensätzlicher erscheinen und miteinander unvereinbar, wie Mauss, nicht ohne Zögern und Bedauern, es oft versichern mußte.

Wir wollen nicht behaupten, daß segmentäre Gesellschaften, deren Clans Tier- oder Pflanzennamen tragen, nicht gewisse Formen der Opferung hätten praktizieren können: man braucht nur an das Hundeopfer bei den Irokesen zu denken, um sich vom Gegenteil zu überzeugen. Aber bei den Irokesen ist der Hund kein Eponym für irgendeinen Clan, das Opfersystem also unabhängig von dem der Clanverwandtschaften. Doch es gibt noch einen anderen Grund, der die beiden Systeme sich gegenseitig ausschließen läßt: wenn man zugeibt, daß in beiden Fällen eine Verwandtschaft zwischen einem Menschen oder einer Menschengruppe einerseits, einem Tier oder einer Pflanze andererseits (entweder als Eponym einer Menschengruppe oder als an Stelle eines Menschen geopferten Sache oder als Medium für den menschlichen Opferer) implizit oder explizit anerkannt wird, so ist es klar, daß beim Totemismus keine andere Art oder Naturerscheinung an die Stelle des Eponym treten kann: niemals kann ein Tier für ein anderes genommen werden. Wenn ich Mitglied des Clans des Bären bin, kann ich nicht zu dem des Adlers gehören, da, wie wir gesehen haben, die einzige Wirklichkeit des Systems in einem Netz differentieller Abstände zwischen als diskontinuierlich gesetzten Termini besteht. Beim Opfer ist es umgekehrt: obwohl verschiedene Dinge oft vorzugsweise bestimmten Gottheiten oder bestimmten Typen der Opferung vorbehalten sind, ist das Grundprinzip das der Stellvertretung: in Ermangelung des vorgeschriebenen Dings kann jedes beliebige andere an seine Stelle

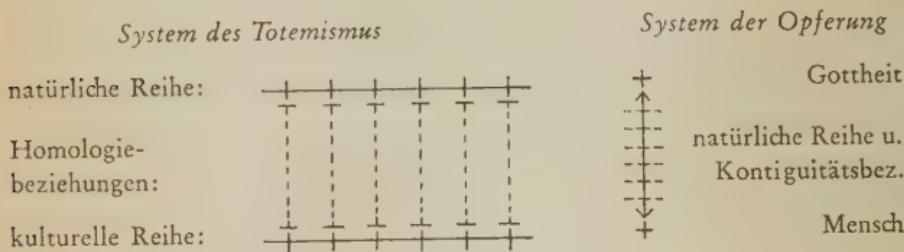
treten, vorausgesetzt, daß die Absicht, die allein wichtig ist, weiterhin besteht, mag auch der Glaubenseifer selbst variieren. Die Opferung liegt also im Bereich der Kontinuität:

Wenn eine Gurke die Stelle des Opfers einnimmt, sprechen die Nuer von ihr, als sei sie ein Ochse, und indem sie sich so ausdrücken, gehen sie ein wenig über die einfache Behauptung hinaus, daß die Gurke den Ochsen ersetzt. Gewiß, sie behaupten nicht, daß Gurken Ochsen seien, und wenn sie sich auf diese einzelne Gurke, die gerade geopfert werden soll, wie auf einen Ochsen beziehen, sagen sie nur, daß sie in diesem besonderen Rahmen einem Ochsen vergleichbar ist; und sie handeln dementsprechend, indem sie jeden Ritus der Opferung vollziehen, soweit es möglich ist, genauso wie sie es tun, wenn das Opfer ein Ochse ist. Die Ähnlichkeit liegt im Begriffsbereich, nicht im Wahrnehmungsbereich; das »ist« gründet auf einer qualitativen Analogie, die nicht den Ausdruck einer Symmetrie einschließt: eine Gurke ist ein Ochse, aber ein Ochse ist keine Gurke. (Evans-Pritchard 2, S. 128)

Zwischen dem System des Totemismus und dem der Opferung bestehen also zwei grundlegende Unterschiede: das erstere ist ein quantifiziertes System, während das letztere einen kontinuierlichen Übergang zwischen seinen Termini zuläßt: als Opfer ist eine Gurke einem Ochsen gleich, ein Ei einem Küken, ein Küken einer Henne, eine Henne einer Ziege, eine Ziege einem Ochsen; andererseits geht diese Abstufung nur in eine Richtung: mangels eines Ochsen opfert man eine Gurke, doch das Umgekehrte wäre eine Absurdität. Dagegen sind für den angeblichen Totemismus die Relationen stets reversibel: in einem Clanbenennungssystem, in dem sie beide vertreten wären, wäre der Ochse wahrhaftig der Gurke gleichwertig, insofern es unmöglich ist, sie zu verwechseln, und beide gleichermaßen geeignet sind, den differentiellen Abstand zwischen den beiden Gruppen, den sie jeweils bezeichnen, zu bekunden. Aber sie können diese Rolle nur in dem Maße ausfüllen, wie der Totemismus (im Gegensatz zum Opfer) sie für unterschieden erklärt, also für gegenseitig nicht substituierbar.

Wenn man die Erklärung dieser Unterschiede vertiefen will, findet man sie in den Rollen, die den natürlichen Arten in dem jeweiligen System zuteil werden. Der Totemismus beruht auf einer Homologie, die zwischen zwei parallelen Reihen postuliert wird – der der natürlichen Arten und der der sozialen Gruppen –, deren jeweilige Begriffe, das dürfen wir nicht vergessen, sich nicht je zwei und zwei ähneln; nur die Gesamtbeziehung zwischen den Reihen ist homo-

morph: die formale Korrelation zwischen zwei Systemen von Unterschieden, deren jeder einen Gegensatzpol bildet. Bei der Opferung übernimmt die (kontinuierliche und nicht mehr die diskontinuierliche, in eine Richtung gehende und nicht umkehrbare) Reihe der natürlichen Arten die Rolle der Vermittlung zwischen zwei polaren Begriffen, von denen der eine der Opferer und der andere die Gottheit ist und zwischen denen anfangs keine Homologie besteht, ja überhaupt keine Beziehung irgendwelcher Art: da es gerade das Ziel der Opferung ist, eine Beziehung herzustellen (die nicht Ähnlichkeit ist sondern Kontiguität), und zwar mittels einer Reihe von sukzessiven Identifizierungen, die in beiden Richtungen verlaufen können, je nachdem, ob das Opfer ein Sühneopfer ist oder einen Gemeinschaftsritus darstellt: also entweder vom Opfernden zum Opferer, vom Opferer zum Opfertier und vom geweihten Opfertier zur Gottheit, oder in umgekehrter Reihenfolge.



Damit nicht genug. Ist die Beziehung zwischen dem Menschen und der Gottheit durch die Weihung des Opfertiers einmal gesichert, so zerreißt die Opferung diese Beziehung durch die Vernichtung eben dieses Opfertiers. Eine kontinuierliche Lösung erscheint somit durch das Auftreten des Menschen; und da dieser zuvor eine Verbindung zwischen der menschlichen Kraftquelle und der göttlichen Kraftquelle hergestellt hatte, muß die letztere automatisch die Leere ausfüllen, indem sie die erhoffte Wohltat freisetzt. Das Schema der Opferung liegt in einer irreversiblen Operation (Vernichtung des Opfers), um in einem anderen Bereich eine gleichfalls irreversible Operation (Gewährung der göttlichen Gnade) auszulösen, deren Notwendigkeit sich aus der vorhergehenden Vereinigung zweier »Gefäße« ergibt, die nicht auf gleicher Ebene liegen.

Man sieht, daß die Opferung eine *absolute* oder *extreme* Operation ist, die sich auf ein *intermediäres* Objekt stützt. Unter diesem Ge-

sichtspunkt ähnelt sie bei allem Gegensatz den sogenannten »Sakrilegs«-Riten wie dem Inzest, der Bestialität usw., die *intermediäre* Operationen sind, die sich auf *extreme* Objekte stützen; wir haben dies in einem früheren Kapitel anlässlich eines kleineren Sakrilegs dargelegt: dem Erscheinen einer menstruierenden Frau während der Riten der Adlerjagd bei den Hidatsa-Indianern (vgl. oben, S. 66 ff.). Die Opferung sucht eine gewünschte Verbindung zwischen zwei anfänglich getrennten Gebieten herzustellen: Wie es die Sprache sehr gut zum Ausdruck bringt, ist es ihr Ziel, daß eine ferne Gottheit die menschlichen Wünsche *erfüllt*. Sie glaubt, dies dadurch zu erreichen, daß sie zunächst die beiden Gebiete mittels eines geweihten Opfers verbindet (ein doppeldeutiges Objekt, das tatsächlich mit beiden zusammenhängt) und sodann diesen verbindenden Begriff vernichtet: damit schafft die Opferung ein Defizit an Kontiguität und glaubt durch die Intentionalität des Gebetes eine kompensierende Kontinuität in dem Bereich herbeizuführen, in dem der anfängliche vom Opferer empfundene Mangel durch Vorwegnahme und gleichsam punktuell den Weg zeichnete, der zur Gottheit führt.

Daß in den australischen Vermehrungsriten, die unter dem Namen Intichiuma bekannt sind, zuweilen ein Verzehr der totemistischen Art beobachtet werden kann, ist also kein hinreichender Grund, dies zu einer primitiven oder sogar abwegigen Form der Opferung zu erklären: die Ähnlichkeit ist ebenso oberflächlich wie die, die zur Identifizierung des Walfischs als Fisch führen würde. Im übrigen sind diese Vermehrungsriten nicht regelmäßig an die sogenannten totemistischen Klassifikationen gebunden; selbst in Australien findet man sie nicht überall beisammen, und in der ganzen Welt gibt es zahlreiche Beispiele von Vermehrungsriten ohne »Totemismus« und von »Totemismus« ohne Vermehrungsriten.

Vor allem sind die Struktur der Riten vom Typ Intichiuma und die impliziten Begriffe, auf denen sie beruhen, weit von denen entfernt, die wir in der Opferung entdeckt haben. In den Intichiuma-Gesellschaften fallen die (magische) Erzeugung und der (wirkliche) Verzehr der natürlichen Arten normalerweise auseinander, aufgrund der zwischen jeder Menschengruppe und einer totemistischen Art vorausgesetzten Identität und eines öffentlich verkündeten oder festgestellten Unterschieds zwischen den sozialen Gruppen einerseits, den natürlichen Arten andererseits. Die Rolle des Intichiuma ist es also, periodisch oder für einen vorübergehenden Augenblick,

die Kontiguität von Produktion und Verbrauch wiederherzustellen: so als müßten sich von Zeit zu Zeit die menschlichen Gruppen und die natürlichen Arten je zwei und zwei und paarweise auszählen, bevor jede in dem Spiel den Platz einnimmt, der ihr zukommt: die Arten, um die Menschen zu ernähren, von denen sie nicht »produziert« werden, und die Menschen, um die Arten zu »produzieren«, die zu verzehren sie sich versagen. Im Intichiuma offenbaren die Menschen infolgedessen für einen Augenblick ihre substantielle Identität mit ihren jeweiligen totemistischen Arten, aufgrund der doppelten Regel, daß jede Gruppe erzeugt, was sie verbraucht, und verbraucht, was sie erzeugt, und daß diese Dinge für jeden ähnlich sind und für alle verschieden; weswegen das normale Spiel der Reziprozität nicht mehr Gefahr läuft, zwischen den grundlegenden Definitionen, die periodisch wiederholt werden müssen, Verwirrung zu schaffen. Wenn man die natürliche Reihe mit großen Buchstaben und die soziale Reihe mit kleinen bezeichnet,

A	B	C	D	E	N
a	b	c	d	e	n

erinnert das Intichiuma an die Verwandtschaft von A und a, B und b, C und c, N und n und bestätigt, da, wenn sich im normalen Ablauf der Existenz die Gruppe b durch Nahrungsaufnahme die Arten A, C, D, E... N einverleibt, die Gruppe a die Arten B, C, D, E... N usw., es sich um einen Austausch zwischen sozialen Gruppen und eine Schlichtung zwischen Ähnlichkeit und Kontiguität handelt, nicht um Ersetzung einer Ähnlichkeit durch eine andere Ähnlichkeit oder einer Kontiguität durch eine andere Kontiguität.* Das Opfer greift zum Vergleich als einem Mittel, die Unterschiede aufzuheben und die Kontiguität herzustellen; die sogenannten totemistischen

* Die Indianer Ostkanadas essen kein Hirschfleisch in der Zeit, wo sie den Hirsch jagen, und keine Forellen während der Fischsaison. (Jenness 1, S. 60) Sie verzehren also nur, wenn sie nicht töten, und sie töten nur, wenn sie nicht verzehren. Die Reziprozität zwischen Mensch und Tierart gehört zum gleichen Typus wie die, die sich in einigen australischen Stämmen zwischen zwei Menschengruppen *anlässlich* einer natürlichen Art herstellt. Andererseits handelt es sich in Kanada um eine diachronische und nicht um eine synchronische Reziprozität wie in Australien. Derselbe Unterschied zeigt sich auch bei den Pueblos der Keresan-Gruppe: »Jedes Jahr wählte er [der Buschhäuptling] einige wilde Arten aus, sowohl Tiere wie Pflanzen, auf die er sich konzentrierte, um sie im Überfluß zu erzeugen; das Verzeichnis der ausgewählten Arten wurde von Jahr zu Jahr modifiziert.« (L. A. White, S. 306) Es handelt sich also sehr wohl um ein Intichiuma, das allerdings auf der Achse der Aufeinanderfolgen statt auf der der Gleichzeitigkeiten liegt.

Mahlzeiten führen die Kontiguität ein, aber nur, um einen Vergleich zu ermöglichen, dessen erwartetes Ergebnis darin besteht, die Unterschiede zu bestätigen.

Die beiden Systeme unterscheiden sich also durch ihre Orientierung, die im einen Fall metonymisch, im anderen metaphorisch ist. Aber diese Anti-Symmetrie beläßt sie noch immer auf derselben Ebene, während sie tatsächlich, unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt, auf verschiedenen Ebenen liegen.

Die totemistischen Klassifikationen haben eine in doppelter Hinsicht objektive Grundlage: die natürlichen Arten existieren wirklich, und sie existieren in der Form einer diskontinuierlichen Reihe; und die sozialen Segmente existieren ebenfalls. Der vermeintliche Totemismus beschränkt sich darauf, zwischen den beiden Reihen eine Strukturhomologie zu sehen, eine durchaus legitime Hypothese, da die sozialen Segmente instituiert sind und es in-der Macht einer jeden Gesellschaft liegt, die Hypothese plausibel zu machen, indem sie ihr ihre Regeln und Vorstellungen angleicht. Das System der Opferung dagegen bringt etwas Nicht-Existentes ins Spiel: die Gottheit; und es macht sich eine objektiv falsche Vorstellung der natürlichen Reihe zu eigen, da sie sich, wie wir gesehen haben, diese Reihe als kontinuierlich vorstellt. Um den Abstand zwischen Totemismus und Opferung deutlich zu machen, genügt es also nicht zu sagen, der erstere sei ein Bezugssystem, die letztere ein Operationssystem; der eine erarbeitet ein Interpretationsschema, während die andere eine Technik vorschlägt (oder vorzuschlagen glaubt), um bestimmte Ergebnisse zu erzielen: der eine ist wahr, die andere falsch. Genauer gesagt, die klassifizierenden Systeme liegen auf der Ebene der Sprache: es sind mehr oder weniger gut gemachte Codes, aber immer zu dem Zweck, einen Sinn auszudrücken, während das System der Opferung eine besondere Redeweise darstellt, die des vernünftigen Sinnes entbehrt, obwohl er häufig unterstellt wird.

In einer anderen Arbeit haben wir kurz auf die Ursprungsmythen der sogenannten totemistischen Institutionen hingewiesen und gezeigt, daß diese Mythen selbst in voneinander entfernten Gebieten und trotz ihren verschiedenen Gestaltungen ein und dasselbe lehren: erstens, daß diese Institutionen auf einer umfassenden Entsprechung zweier Reihen beruhen, nicht auf einzelnen Entsprechungen ihrer

Begriffe; zweitens, daß diese Entsprechung metaphorisch ist, nicht metonymisch; und drittens, daß sie erst dann manifest wird, wenn jede Reihe durch Ausmerzung von Elementen ärmer gemacht worden ist, so daß ihre innere Diskontinuität deutlich hervortritt. (Lévi-Strauss 6, S. 30 f., 38 f.)

Diese Lektion steht durch ihre Genauigkeit und ihren Reichtum (die um so verblüffender sind, als die analysierten Mythen uns nur in verkürzten oder verstümmelten Versionen bekannt sind*) in besonderem Gegensatz zu der Bedeutungslosigkeit der Mythen, die von dem jedem Clan eigenen Benennungen Rechenschaft geben. Sie ähneln einander in der ganzen Welt, vor allem durch ihre Ärmlichkeit. Australien besitzt sicherlich komplexe Mythen, die sich für eine ähnliche semantische Analyse eignen wie die, die wir auf Mythen anderer Gebiete angewandt haben. (Stanner 2) Doch sind die Australien-Spezialisten gewohnt, Mythen zu sammeln, bei denen die Zuweisung eines halb menschlichen, halb tierischen Ahnen zu einer totemistischen Gruppe die Folge einer einfachen Feststellung ist: der Mythos stellt fest, daß der Ahn an diesem oder jenem Ort aufgetaucht ist, daß er diesen oder jenen Weg zurückgelegt hat, hier oder dort bestimmte Handlungen vorgenommen hat, die ihn ausweisen als Urheber von Unebenheiten des Terrains, die noch zu beobachten sind, daß er schließlich an einem bestimmten Ort stehengeblieben oder verschwunden ist. Der Mythos beschränkt sich also streng genommen auf die Beschreibung einer Wegstrecke, und er fügt den bemerkenswerten Tatsachen, die er begründen will, nichts oder fast nichts hinzu: daß nämlich ein zurückgelegter Weg, die Wasserstelle, Buschgruppen oder Felsen, die ihn abstecken, für eine menschliche Gruppe einen sakralen Wert haben und daß diese Gruppe ihre Verwandtschaft mit dieser oder jener natürlichen Art verkündet: der Raute, dem Strauß oder dem Känguruh.

Zweifellos hat, wie T. G. H. Strehlow betont, der ausschließliche Gebräuch des *pidgin* die Forscher lange Zeit dazu gezwungen, sich mit so summarischen wie lächerlichen Versionen zu begnügen. Aber abgesehen davon, daß man heute über zahlreiche Texte mit Interlinearübersetzung und Bearbeitungen sachverständiger Spezialisten verfügt, liefern andere Gebiete der Welt, in denen die sprachlichen Hindernisse schneller überwunden wurden, Mythen von genau dem

* Firth (2) hat vor kurzem ausführlichere Versionen des Mythos von Tikopia veröffentlicht.

gleichen Typus. Beschränken wir uns hier auf drei Beispiele, alle drei amerikanisch, von denen die beiden ersten aus dem Norden bzw. dem Süden der Vereinigten Staaten stammen, das dritte aus Zentralbrasiliens.

Um ihre Clanbenennung zu erklären, sagen die Menomini, der Bär habe sich, als er menschliche Form bekam, mit seiner Frau unweit der Mündung des Flusses Menomini niedergelassen, wo sie den Stör fischten, der ihre einzige Nahrung bildete (die Clans des Bären und des Störs gehören zur selben Phratrie). Eines Tages ließen sich drei Donnervögel auf einer Felsbank nieder, die man im Winnebago-See an dem als Fond-du-Lac bekannten Ort sieht. Nachdem sie sich in Menschen verwandelt hatten, statteten sie den Bären einen Besuch ab und kamen mit ihnen überein, mehrere Tiere zusammenzurufen, deren Geburts- oder Wohnort der Mythos genau angibt. Alle machten sich auf den Weg. Als sie in Green Bay am Michigan-See ankamen, verdankte es der Wolf, der nicht schwimmen konnte, einer freundlichen Welle, daß er ans andere Ufer getragen wurde. Zum Zeichen der Dankbarkeit nahm er die Welle als eines der Totems seines Clans. Ein ähnlicher Zwischenfall, den man in die Nähe von Mackinaw, gleichfalls am Michigan-See, verlegt, hatte die Verbindung des schwarzen Bären und des kahlen Adlers zur Folge. Ebenfalls aufgrund von Zufallsbegegnungen und erwiesenen Diensten knüpften sich Beziehungen zwischen den anderen Clans an: Elch, Kranich, Hund, Hirsch, Biber usw. (Hoffman, Skinner 1)

Wenn der Hopi-Clan des wilden Senfs diesen Namen gleichzeitig mit dem der Eiche, des wilden Hahns und des Kriegers trägt, so röhrt das daher, daß man im Laufe einer legendären Wanderung versuchte, ein weinendes Kind zu beruhigen, indem man ihm Senfblätter und einen Eichenzweig hinhieß, die man unterwegs gepflückt und abgeschnitten hatte; danach traf man den Hahn und dann den Krieger. Der Clan des Dachses und des Schmetterlings wird so genannt, weil seine Ahnen einen Dachsmenschen mit sich führten, dessen Bekanntschaft sie gemacht hatten, bevor sie einen Schmetterling fingen, um ein Kind zu zerstreuen; aber das Kind war krank und *Dachs* heilte es mit Heilpflanzen. Die Ahnen des Clans des Kaninchens und des Tabaks fanden die Pflanze und begegneten dem Tier; die des Clans Patki nahmen, indem sie sich von dem, was gerade kam, inspirieren ließen, die Namen des Sees, der Wolke, des Regens, des Schnees und des Nebels an. Irgendwo zwischen dem heutigen Phoenix (Arizona)

und Klein-Colorado entdeckten die Ahnen des Clans des Bären ein Bärengerippe, daher ihr Name; aber eine andere Horde fand das Fell, dem kleine Nagetiere die Haare ausgerissen hatten, um ihren Bau damit auszulegen. Aus dieser Haut machte man Riemen, und seitdem haben sich der Clan des Bären und der Clan des Lederriemens verbündet; eine dritte Horde nahm den Namen der Nagetiere an und verband sich mit den erwähnten Clans. (Voth 4, Parsons)

Wenden wir uns nun nach Südamerika. Die Bororo berichten, daß der Grund, weshalb Sonne und Mond dem Clan Badedgeba der Cera-Hälfte gehören, in einem Streit zwischen einem Vater und einem Sohn zu suchen sei, die sich die Namen dieser Himmelskörper aneignen wollten. Es kam zu einem Vergleich, der dem Vater die Namen Sonne und Weg-der-Sonne zusprach. Der Tabak gehört dem Paiwe-Clan, weil ein Indianer dieses Clans zufällig die Blätter im Bauch eines Fisches fand, den er vor dem Kochen ausnahm. Der Häuptling des »schwarzen« Clans Badedgeba besaß ehedem einige schwarze und rote Vögel (*Phimosus infuscatus*; *Ibis rubra*), aber sein »roter« Badedgeba-Kollege stahl sie ihm und er mußte in eine Teilung nach der Farbe einwilligen. (Colbacchini)

Alle diese Ursprungsmythen der Clanbenennungen ähneln einander so sehr, daß es unnötig ist, Beispiele zu zitieren, die aus anderen Weltteilen stammen, etwa aus Afrika, wo sie ebenfalls in großer Zahl vorkommen. Welches sind nun ihre gemeinsamen Merkmale? Zunächst eine Prägnanz, die keinen Raum für deutliche Abschweifungen läßt, die oft reich an verborgener Bedeutung sind. Eine auf die wesentlichen Konturen beschränkte Erzählung enthält für den Analytiker keine Überraschung bereit. Zweitens sind diese Mythen fälschlich ätiologisch (vorausgesetzt, daß ein Mythos das wirklich sein kann), insofern die Art der Erklärung, die sie beibringen, sich auf eine kaum veränderte Darlegung der Ausgangssituation beschränkt; von diesem Standpunkt aus zeigen sie einen redundanten Charakter. Ihre Rolle scheint weniger ätiologisch als abgrenzend zu sein: sie erklären einen Ursprung nicht wirklich, und sie weisen auf keine Ursache hin; sondern sie berufen sich auf einen Ursprung oder eine Ursache (die in sich selbst *bedeutungslos* sind), um irgendeine Einzelheit aufzuspielen oder eine Art zu »prägen«. Diese Einzelheit und diese Art erhalten einen differentiellen Wert, nicht aufgrund des besonderen Ursprungs, der ihnen zugeschrieben wird, sondern aufgrund

der einfachen Tatsache, daß sie einen Ursprung haben, während andere Einzelheiten oder Arten keinen haben.' Die Geschichte schleicht sich in bescheidener und fast negativer Form in die Struktur ein: sie gibt nicht Rechenschaft über die Gegenwart, sondern bewirkt eine Auslese unter den Elementen der Gegenwart, indem sie einigen von ihnen das Vorrecht einer Vergangenheit einräumt. Infolgedessen ergibt sich die Armut der totemistischen Mythen daraus, daß jeder ausschließlich die Funktion hat, einen Unterschied als Unterschied zu begründen: sie sind die konstitutiven Einheiten eines Systems. Die Frage der Bedeutung stellt sich nicht auf der Ebene jedes einzelnen Mythos, sondern nur auf der Ebene des Systems, dessen Elemente sie bilden. Hier stoßen wir nun auf ein bereits in einem anderen Kapitel (vgl. oben S. 83–89) erörtertes Paradox: die Systeme, die uns beschäftigen, sind als Systeme schwer mythologisierbar, weil ihr virtuelles synchronisches Wesen in ständigem Konflikt mit der Diachronie steht: der Hypothese nach liegen die Elemente des Systems diesseits des Mythos, aber der Bestimmung nach liegt die Gesamtheit immer jenseits; man könnte sagen, der Mythos laufe ihr hinterher, um sie einzuholen. Das gelingt ihm aber nur ausnahmsweise, weil das System beständig von der Geschichte aufgesogen wird; und wenn man meint, es sei ihm gelungen, taucht ein neuer Zweifel auf: entsprechen die mythischen Vorstellungen einer heutigen Struktur, die die soziale und religiöse Praxis formt, oder bringen sie nur das erstarrte Bild zum Ausdruck, mit dessen Hilfe sich Eingeborenenphilosophen der Illusion hingeben, eine Wirklichkeit festzuhalten, die ihnen entflieht? So bedeutsam die Entdeckungen von Marcel Griaule in Afrika auch sein mögen, man fragt sich oft, ob sie eher der einen oder der anderen Interpretation unterstehen.

Die ältesten Theorien über den Totemismus sind von diesem Paradox, das sie nicht klar zu formulieren verstanden, gleichsam infiziert. Wenn McLennan und nach ihm Robertson Smith und Frazer (IV, S. 73 ff., 264 f.) mit so viel Überzeugung die Auffassung vertreten haben, der Totemismus sei älter als die Exogamie (in unseren Augen eine Behauptung ohne jeden Sinn), so deshalb, weil ersterer ihnen einfach namengebend schien, während sie den systematischen Charakter der letzteren vermutet haben: das System aber kann sich nur zwischen schon bezeichneten Elementen herstellen. Hätte man indessen auch den Totemismus als System erkennen wollen, so hätte man ihn in dem linguistischen, taxonomischen, mythischen und rituellen

Rahmen belassen müssen, aus dem jene Autoren ihn herauszulösen begonnen hatten, darauf bedacht, die Konturen einer willkürlichen Institution nachzuzeichnen.

Tatsächlich liegen die Dinge, wie wir gezeigt haben, nicht so einfach. Die Doppeldeutigkeit des Totemismus ist real, während die Institutionen, die man sich in der Hoffnung, jene Doppeldeutigkeit zu beheben, ausgedacht hat, es nicht ist. Tatsächlich bietet der sogenannte Totemismus, je nach dem Standpunkt, den man einnimmt, die Merkmale eines Systems oder schließt sie aus: er ist eine Grammatik, die bestimmt ist, zu einem Lexikon zu verkümmern. Im Unterschied zu den anderen Klassifikationssystemen, die vornehmlich *konzipiert* sind (wie die Mythen) oder *vollzogen* (wie die Riten), ist der Totemismus fast immer *gelebt*, d. h. er haftet an konkreten Gruppen oder konkreten Individuen, weil er ein *erbliches Klassifikationssystem* ist.*

Nunmehr begreift man, daß zwischen dem strukturalen Charakter der Klassifizierung und dem statistischen Charakter ihres demografischen Trägers ein ständiger Konflikt besteht. Wie ein von einem Fluß fortgeschwemmter Palast neigt die Klassifizierung zum Einsturz, und unter der Wirkung der Strömungen und der toten Gewässer, der Hindernisse und der Engpässe ordnen sich ihre Teile anders, als der Architekt es gewollt hatte. Im Totemismus siegt demnach die Funktion unvermeidlich über die Struktur; das Problem, das er den Theoretikern immer wieder gestellt hat, ist das der Beziehung zwischen Struktur und Ereignis. Und die große Lektion des Totemismus besteht darin, daß die Form der Struktur zuweilen weiterleben kann, wenn die Struktur selbst dem Ereignis zum Opfer fällt.

Zwischen der Geschichte und den Klassifikationssystemen gibt es also so etwas wie eine tief eingewurzelte Antipathie. Das erklärt vielleicht das, was man die »totemistische Leere« zu nennen versucht wäre, da alles, was selbst im rudimentären Zustand an den Totemismus erinnern könnte merkwürdigerweise im Areal der großen Zivilisationen Europas und Asiens zu fehlen scheint. Liegt der Grund nicht darin, daß diese sich dafür entschieden haben, sich durch die Geschichte zu erklären und daß dieses Unternehmen unvereinbar ist mit demjenigen, das die Dinge und die (natürlichen und sozialen)

* Zweifellos sind einige Formen des Totemismus nicht erblich im eigentlichen Sinn; aber selbst in diesem Fall wird das System von konkreten Menschen getragen.

Wesen mittels endlicher Gruppen klassifiziert? Die totemistischen Klassifikationen verteilen ihre Gruppen ohne Zweifel auf eine ursprüngliche Reihe und eine abgeleitete Reihe: die erstere umfaßt die zoologischen und botanischen Arten unter ihrem über-natürlichen Aspekt, die letztere die menschlichen Gruppen unter ihrem kulturellen Aspekt, und es heißt, daß die erstere vor der letzteren existierte und sie in irgendeiner Weise hervorgebracht habe. Und doch lebt die ursprüngliche Reihe in der Diachronie in den Tier- und Pflanzenarten weiter, parallel zur menschlichen Reihe. Beide Reihen bestehen zwar in der Zeit, aber sie erfreuen sich darin einer zeitlosen Ordnung, da sie, beide real, darin gemeinsam dahintreiben und das bleiben, was sie im Augenblick ihrer Trennung waren. Die ursprüngliche Reihe ist immer da, bereit, als Bezugssystem zu dienen, um die Wandlungen, die sich in der abgeleiteten Reihe vollziehen, zu interpretieren oder zu korrigieren. Theoretisch, wenn nicht gar praktisch ist die Geschichte dem System untergeordnet.

Aber wenn sich eine Gesellschaft für die Geschichte entscheidet, wird die Klassifizierung in endliche Gruppen unmöglich, weil die abgeleitete Reihe, statt eine ursprüngliche Reihe zu reproduzieren, mit ihr verschmilzt, um eine einzige Reihe zu bilden, bei der jeder Ausdruck abgeleitet ist in bezug auf den, der ihm vorausgeht, und ursprünglich in bezug auf den, der ihm folgt. Anstelle einer ein für alle Mal gegebenen Homologie zwischen zwei Reihen, die jede für sich endlich und diskontinuierlich ist, postuliert man eine kontinuierliche Entwicklung innerhalb einer einzigen Reihe, die Ausdrücke in unbegrenzter Anzahl aufnimmt.

Einige polynesische Mythologien liegen an jenem kritischen Punkt, wo die Diachronie unwiderruflich über die Synchronie siegt und somit die Interpretation der menschlichen Ordnung als eine feste Projektion der natürlichen Ordnung unmöglich macht, denn diese erzeugt die andere, die sie weiterführt, statt sie zu spiegeln:

Feuer und Wasser vereinigten sich, und aus ihrer Ehe entstanden die Erde, die Felsen, die Bäume und alles übrige. Die Flut kämpfte mit dem Feuer und wurde geschlagen. Das Feuer kämpfte mit den Felsen, welche siegten. Die großen Steine bekämpften die kleinen; diese waren siegreich. Die kleinen Steine kämpften mit dem Gras, und das Gras trug den Sieg davon. Das Gras kämpfte mit den Bäumen, es wurde geschlagen und die Bäume gewannen. Die Bäume kämpften mit den Schlingpflanzen, sie wurden geschlagen und die Schlingpflanzen waren siegreich. Die Schling-

pflanzen verfaulten, die Würmer vermehrten sich darin und verwandelten sich in Menschen. (G. Turner, S. 6 f.)

Dieser Evolutionismus schließt jede Synthese totemistischen Typs aus, denn die Dinge und die natürlichen Wesen bieten kein statisches Modell für eine gleichfalls statische Vielfalt zwischen den menschlichen Gruppen: sie ordnen sich als Genese einer Menschheit, deren Heraufkunft sie vorbereiten. Aber diese Unvereinbarkeit stellt ihrerseits ein Problem: wenn die Geschichte existiert, wie gelingt es den klassifikatorischen Systemen, sie entweder zu eliminieren oder, wenn das unmöglich ist, zu integrieren?

Wir haben an anderer Stelle vorgeschlagen, daß die unglückliche Unterscheidung zwischen den »geschichtslosen Völkern« und den anderen vorteilhaft ersetzt werden könnte durch eine Unterscheidung zwischen dem, was wir die »kalten« Gesellschaften und die »warmen« Gesellschaften genannt haben: die einen versuchen dank den Institutionen, die sie sich geben, auf gleichsam automatische Weise die Wirkung zu annullieren, die die historischen Faktoren auf ihr Gleichgewicht und ihre Kontinuität haben könnten; und die anderen interiorisieren entschlossen das historische Werden, um es zum Motor ihrer Entwicklung zu machen. (Charbonnier, S. 35-47; Lévi-Strauss 4, S. 41 ff.) Doch muß man dabei mehrere Typen historischer Ketten unterscheiden. Einige haben einen rückläufigen Charakter, obwohl sie der Dauer verhaftet sind: so der Zyklus der Jahreszeiten, der des individuellen Lebens oder der des Austauschs von Gütern und Diensten innerhalb der sozialen Gruppe. Diese Reihungen werfen kein Problem auf, weil sie sich periodisch in der Dauer wiederholen, ohne daß ihre Struktur notwendigerweise verändert würde; das Ziel der »kalten« Gesellschaften ist es, so zu verfahren, daß die Ordnung der zeitlichen Aufeinanderfolge den Inhalt jedes einzelnen Elements so wenig wie möglich beeinflußt. Ohne Zweifel gelingt ihnen dies nur unvollkommen; aber sie setzen sich diese Norm. Abgesehen davon, daß die Verfahren, die sie anwenden, wirksamer sind, als es einige zeitgenössische Ethnologen zugeben möchten (Vogt), ist die eigentliche Frage nicht die, welche realen Ergebnisse sie erzielen, sondern die, welche dauerhafte Absicht sie leitet, denn das Bild, das sie sich von sich selbst machen, ist ein wesentlicher Teil ihrer Wirklichkeit.

In dieser Hinsicht ist es ebenso unerquicklich wie nutzlos, die Argu-

mente zu häufen, um zu beweisen, daß jede Gesellschaft in der Geschichte steht und daß sie sich wandelt: das liegt auf der Hand. Aber wenn man sich in eine überflüssige Beweisführung verbeißt, verkennt man leicht, daß die menschlichen Gesellschaften ganz verschieden auf diese allgemeine Bedingung reagieren: einige nehmen sie wohl oder übel an und vergrößern durch das Bewußtsein, das sie von ihr erlangen, ihre Folgen (für sich selbst und für die anderen Gesellschaften) ins Unermeßliche; andere (die wir aus diesem Grunde primitiv nennen) wollen nichts von ihr wissen und versuchen, mit einer Geschicklichkeit, die wir unterschätzen, Zustände ihrer Entwicklung, die sie für »primär« halten, so dauerhaft wie möglich zu gestalten.

Damit ihnen dies gelingt, genügt es nicht, daß ihre Institutionen eine regulierende Wirkung auf die rückläufigen Reihungen ausüben, indem sie den Einfluß der demographischen Faktoren begrenzen, die Antagonismen mildern, die innerhalb der Gruppe oder zwischen Gruppen in Erscheinung treten, und schließlich dem Rahmen Dauer verleihen, in welchem sich die individuellen und kollektiven Tätigkeiten abspielen*; diese nicht-rückläufigen Ereignisketten, deren Wirkungen kumulativ sind und wirtschaftliche und soziale Umwälzungen mit sich bringen, müssen außerdem noch, sobald sie sich bilden, zerbrochen werden, oder die Gesellschaft muß über ein wirk-sames Verfahren verfügen, um ihre Bildung zu verhindern. Man kennt dieses Verfahren, das darin besteht, zwar nicht das historische Werden zu leugnen, es aber als eine Form ohne Inhalt anzusehen: es gibt wohl ein Vorher und ein Nachher, aber ihre einzige Bedeutung

* Zu Beginn einer kürzlich erschienenen Untersuchung erklärt G. Balandier mit Vehemenz, daß es für die Sozialwissenschaft höchste Zeit sei, »die Gesellschaft in ihrem Leben selbst und in ihrem Werden zu erfassen«. Danach beschreibt er, übrigens sehr scharfsichtig, Institutionen, deren Zweck es nach ihrem eigenen Verständnis ist, die durch die Zerstreuung bedrohten Linien »neu zu ordnen«; ihre Zerbröckelung zu »korrigieren«; an ihre Solidarität zu »mahnend«, einen Kontakt zu den Ahnen »herzustellen«, »zu verhindern, daß die vom Clan losgelösten Mitglieder einander fremd werden«, »ein Instrument des Schutzes gegen die Konflikte« zu liefern, die Antagonismen und Umstürze mit Hilfe eines »genauestens geregelten« Rituals zu »kontrollieren« und zu »beherrschen«, eines Rituals, das »ein Faktor der Verstärkung sozialer und politischer Strukturen« ist. Man kann ihm leicht zustimmen, auch wenn man bezweifelt, ob er selbst es seinen Prämissen gegenüber tut, darin nämlich, daß Institutionen, von denen er zuerst bestritten hatte, daß sie auf »logischen Beziehungen« und »festen Strukturen« gründen (S. 23), tatsächlich »das Vorherrschende der traditionellen sozialen Logik« beweisen (S. 33) und daß »das klassische System während einer langen Periode eine überraschende Fähigkeit zur Assimilation« enthüllt. (S. 34). Überraschend in alledem ist einzig die Überraschung des Autors.

liegt darin, sich gegenseitig zu spiegeln. So reproduzieren alle Tätigkeiten der nördlichen Aranda diejenigen, die ihre totemistischen Ahnen angeblich schon immer praktiziert haben:

Der Ahne *gurra* jagt, tötet und isst Beuteltiere (»bandicoot«), und seine Söhne geben sich weiterhin der gleichen Tätigkeit hin. Die Larven-Menschen »witchetty« von Lukara verbringen jeden Tag ihres Lebens damit, aus den Wurzeln der Akazien Larven herauszuziehen . . . Der Ahne *ragia* (Wilder Pfauenbaum) ernährt sich von diesen Beeren, die er ohne Unterlaß in einem großen Holzgefäß sammelt. Der Ahne Krebs baut einen Damm nach dem anderen quer durch die Fluten, deren Lauf er folgt; und er wird niemals aufhören, die Fische mit der Harpune zu fangen . . . [umgekehrt jedoch] . . . wenn man die Mythen der nördlichen Aranda als ein Ganzes behandelt, findet man in ihnen eine detaillierte Darstellung über alle Formen der Tätigkeit, denen sich noch heute die Eingeborenen Zentralaustraliens hingeben. Durch die Mythen hindurch gewahrt man den Eingeborenen vor seine täglichen Aufgaben gespannt: wie er jagt, fischt, wilde Pflanzen sammelt, die Küche besorgt und verschiedene Werkzeuge formt. Alle diese Arbeiten haben mit den totemistischen Ahnen angefangen; und auch auf diesem Gebiet folgt der Eingeborene blindlings der Tradition: er bleibt den ursprünglichen Waffen treu, die seine fernen Ahnen verwendeten, und die Vorstellung, sie zu verbessern, kommt ihm niemals in den Sinn. (T. G. H. Strehlow, S. 34 f.)

Diesem Zeugnis geben wir den Vorzug vor allen anderen aus anderen Gebieten der Welt, die man im selben Sinn hätte zitieren können, weil es von einem unter Eingeborenen aufgewachsenen und erzogenen Ethnologen stammt, der ihre Sprache fließend beherrschte und der ihnen tief verbunden geblieben ist. Man braucht also bei ihm weder Verständnislosigkeit noch feindliche Gesinnung argwöhnen. Es fällt uns zweifellos schwer (ebenso wie ihm, wenn man der Fortsetzung seines Textes glauben will), eine Haltung nicht ungünstig zu beurteilen, die so offensichtlich dem gierigen Bedürfnis nach Veränderung widerspricht, das unserer Zivilisation eigen ist. Dennoch verrät die hartnäckige Treue zu einer Vergangenheit, die eher als zeitloses Modell denn als eine Etappe des Werdens aufgefaßt wird, keinen moralischen oder intellektuellen Mangel: sie drückt eine bewußt oder unbewußt getroffene Wahl aus, von deren systematischen Charakter in der ganzen Welt die unermüdlich wiederholte Rechtfertigung jeder Technik, jeder Regel und jeden Brauches durch ein einziges Argument zeugt: die Alten haben es uns gelehrt. Wie es bei uns auf anderen Gebieten bis in eine jüngste Vergangenheit hinein war, sind die Anciennität und die Kontinuität die Grundlagen der

Legitimität. Aber die Anciennität wird ins Absolute gehoben, da sie bis zum Ursprung der Welt zurückgeht, und die Kontinuität erlaubt weder Neuorientierung noch Abstufungen.

Die mythische Geschichte zeigt uns also das Paradox, von der Gegenwart zugleich losgelöst und mit ihr verbunden zu sein. Losgelöst, da die frühesten Ahnen von anderer Natur waren, als die Menschen heute sind: jene waren Schöpfer, diese sind Nachahmer; und verbunden, da sich seit dem Erscheinen der Ahnen nichts ereignet hat, es sei denn Ereignisse, deren Rekurrenz periodisch die Besonderheit auslöst. Es bleibt noch zu zeigen, wie es dem wilden Denken gelingt, nicht nur diesen doppelten Widerspruch zu überwinden, sondern daraus den Stoff für ein kohärentes System zu gewinnen, in dem eine gewissermaßen gebändigte Diachronie mit der Synchronie zusammenarbeitet, ohne daß zwischen ihnen die Gefahr neuer Konflikte besteht.

Dank dem Ritual fügt sich die »losgelöste« Vergangenheit des Mythus einerseits der biologischen und jahreszeitlichen Periodizität ein, andererseits der »verbundenen« Vergangenheit, die über die Generationen hinweg die Toten und die Lebenden vereint. Dieses synchronisch-diachronische System ist von Sharp (S. 71) sehr gut analysiert worden; er teilt die Riten der australischen Stämme der Halbinsel Kap York in drei Kategorien ein. Die *Kontrollriten* sind positiv oder negativ; sie zielen darauf ab, die totemistischen Arten oder Erscheinungen zu vermehren oder zu verringern, bald zum Segen, bald zum Schaden des Kollektivs, indem sie die Menge der Geister oder der geistigen Substanz festlegen, deren Befreiung man in den von den Ahnen an verschiedenen Punkten des Stammesgebietes eingerichteten totemistischen Zentren erlaubt. Die *historischen* Riten oder Gedenkriten schaffen von neuem die sakrale und segenbringende Atmosphäre der mythischen Zeiten – die Epoche des »Traumes« nennen es die Australier –, deren Helden und ihre Heldentaten sie wie in einem Spiegel reflektieren. Die *Trauerriten* entsprechen einem umgekehrten Verfahren: anstatt lebenden Menschen die Aufgabe anzutrauen, ferne Ahnen zu personifizieren, sichern sie die Zurückverwandlung von Menschen, die zu leben aufgehört haben, in Ahnen. Man sieht also, daß das System des Rituals die Funktion hat, drei Gegensätze zu überwinden und zu integrieren: den von Diachronie und Synchronie; den von periodischen und aperiodischen Merkmalen, die sie beide zeigen können; und schließlich, innerhalb

der Diachronie, den der reversiblen und der irreversiblen Zeit, da die historischen Riten, obwohl Gegenwart und Vergangenheit theoretisch deutlich unterschieden sind, die Vergangenheit in die Gegenwart tragen und die Trauerriten die Gegenwart in die Vergangenheit und die beiden Verfahren nicht äquivalent sind: von den mythischen Helden kann man wahrhaftig sagen, daß sie zurückkommen, denn ihre Realität liegt in ihrer Personifizierung; aber die lebenden Menschen sterben für immer. Hier das Schema:



In Zentralaustralien wird dieses System durch den Gebrauch des Tschuringa (oder Tjurunga) vervollständigt oder verstärkt, der zu vielen alten und neuen Spekulationen Anlaß gegeben hat, den aber die vorstehenden Überlegungen erklären helfen. Die Gedenk- und Bestattungsriten postulieren, daß der Übergang zwischen Vergangenheit und Gegenwart in beiden Richtungen möglich ist; sie erbringen nicht den Beweis dafür. Sie äußern sich über die Diachronie, aber sie tun es noch im Rahmen der Synchronie, da allein die Tatsache, daß man sie feiert, der Wandlung der Vergangenheit in Gegenwart gleichkommt. Man begreift also, daß einige Gruppen versucht haben, das diachronische Wesen der Diachronie innerhalb der Synchronie selbst in einer greifbaren Form zu bewahrheiten. Unter diesem Gesichtspunkt ist es bezeichnend, daß die Bedeutung des Tschuringa besonders bei den westlichen und nördlichen Aranda groß ist und daß sie allmählich nachläßt und vollständig erlischt, je weiter man nach Norden vordringt. Tatsächlich ist das Problem der

Beziehung zwischen Diachronie und Synchronie in diesen Aranda-Gruppen noch komplizierter, weil sie sich die totemistischen Ahnen nicht als individualisierte Helden vorstellen, deren direkte Nachkommen alle Mitglieder der Totem-Gruppen wären, wie bei den Arabanna und den Warramunga (Spencer und Gillen, S. 161 f.), sondern in Form einer unbestimmten Vielheit, die prinzipiell sogar den Begriff einer genealogischen Kontinuität ausschließen müßte. Tatsächlich geht, wie wir in einem früheren Kapitel gezeigt haben (vgl. oben, S. 99), bei diesen Aranda in gewisser Weise alles so vor sich, als ob jedes Individuum vor seiner Geburt den anonymen Ahnen, dessen Wiederverkörperung es sein wird, auslosen würde. Zweifellos aufgrund der Verfeinerung ihrer sozialen Organisation, die der Synchronie den Vorteil der genauen Unterscheidungen und präzisen Definitionen vermittelt, erscheint ihnen sogar die Beziehung zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart im Rahmen der Synchronie. Die Rolle des Tschuringa bestünde demnach darin, die entsprechende Verarmung der diachronischen Dimension auszugleichen: er ist die materiell gegenwärtige Vergangenheit und bietet das Mittel, die empirische Individuation mit der mythischen Verschmelzung in Einklang zu bringen.

Bekanntlich sind die Tschuringas Gegenstände aus Stein oder Holz, ungefähr oval, mit spitzen oder abgerundeten Enden, in die oft symbolische Zeichen graviert sind; zuweilen auch einfache, unbearbeitete Stücke aus Holz oder Stein. Wie auch immer sie aussehen mögen, jeder Tschuringa repräsentiert den physischen Körper eines bestimmten Ahnen und wird Generation um Generation dem Lebenden, von dem man glaubt, er sei der wiederverkörperte Ahn, feierlich zugeteilt. Die Tschuringa werden in natürlichen Verstecken, fern von den häufig begangenen Wegen, aufgestapelt und verborgen. Man holt sie in regelmäßigen Abständen heraus, um sie zu besichtigen und mit ihnen zu hantieren, und bei jeder dieser Gelegenheiten poliert man sie, fettet sie ein und bemalt sie, nicht ohne Gebete und Beschwörungsformeln an sie zu richten. Durch ihre Rolle und durch die Behandlung, die man ihnen angedeihen läßt, bieten sie verblüffende Analogien zu den alten Urkunden, die wir in Truhen vergraben oder den Geheimfächern der Notare anvertrauen und von Zeit zu Zeit mit der Behutsamkeit, die man heiligen Dingen schuldig ist, besichtigen, um sie, wenn nötig, auszubessern oder in eleganteren Mappen unterzubringen. Und bei solchen Gelegenheiten rezitieren

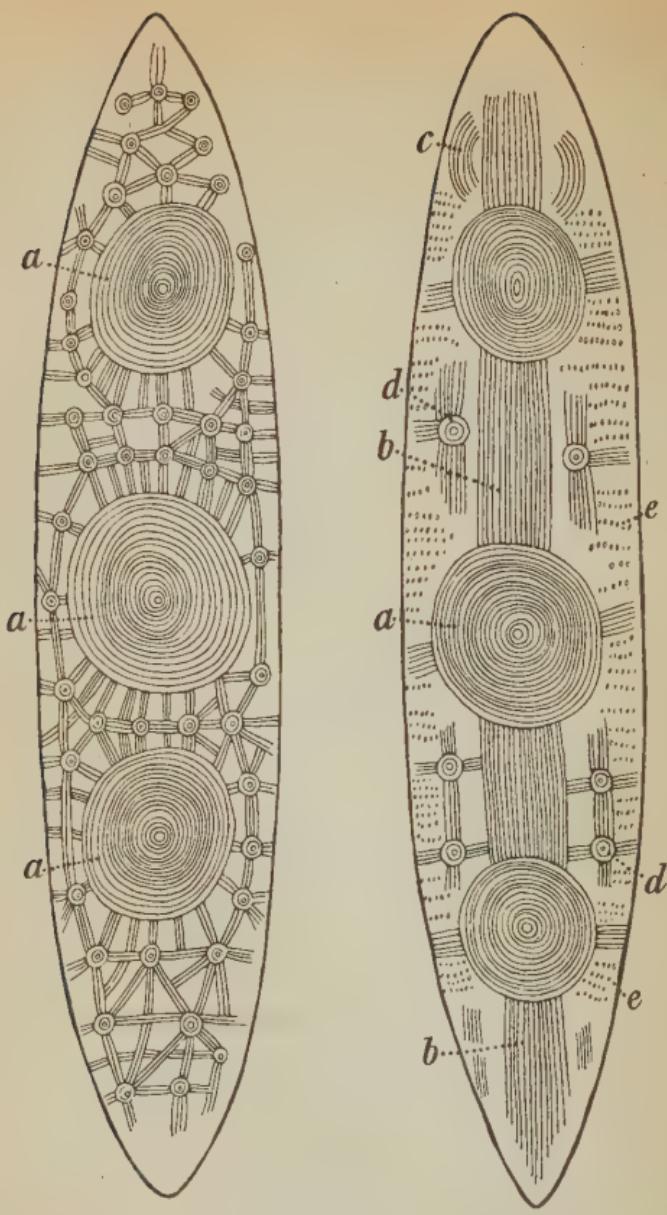


Abb. 11: *Tschuringa eines Aranda-Mannes vom Frosch-Totem.* Die großen konzentrischen Kreise (a) stellen drei berühmte Bäume dar, die den totemistischen Ort nahe des Flusses Hugh anzeigen. Die sie verbindenden geraden Linien (b) veranschaulichen die großen Wurzeln und die krummen Linien (c) die kleinen. Die kleinen konzentrischen Kreise (d) repräsentieren weniger wichtige Bäume mit ihren Wurzeln, und die Punkte (e) sind Spuren, die die am Meerufer auf dem Sand herum hüpfenden Frösche hinterlassen haben. Die Frösche selbst sind auf der einen Seite des Tschuringa (links) durch ein kompliziertes Netz von Linien (ihre Glieder) dargestellt, welche kleine konzentrische Kreise (die Körper) miteinander verbinden. Nach Spencer und Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, neue Aufl., London 1938, S. 145 ff.

auch wir gern die großen Mythen, die bei der Betrachtung der zerrißenen und vergilbten Seiten wieder aufleben: Tun und Lassen unserer Ahnen, Geschichte unserer Wohnorte seit ihrer Erbauung oder ihrer ersten Erwerbung.

Es ist also nicht zweckmäßig, den Grund für den sakralen Charakter der Tschuringa so weit zu suchen, wie Durkheim es tut: wenn ein exotischer Brauch uns trotz (oder wegen) seiner offensichtlichen Absonderlichkeit fesselt, so führt das im allgemeinen daher, daß er uns wie ein Zerrspiegel ein vertrautes Bild vor Augen hält, das wir undeutlich als solches erkennen, ohne daß es uns gelingt, es zu identifizieren. Durkheim (S. 167-174) meinte, die Tschuringa seien heilig, weil sie das eingravierte oder gezeichnete totemistische Zeichen trügen. Aber erstens weiß man heute, daß das nicht immer stimmt: T. G. H. Strehlow hat bei den nördlichen Aranda Tschuringa aus Stein entdeckt, die kostbarer sind als die anderen und die er als »derbe und unbedeutende Gegenstände« beschreibt, »die grob abgeschliffen sind, weil sie im Laufe der Feierlichkeiten aneinander gerieben wurden« (S. 54); und bei den südlichen Aranda hat er Tschuringa gesehen, die »einfache Holzstücke« sind, »die keinerlei Zeichen tragen und mit einer dicken Schicht aus rotem Ocker und Fett bestrichen sind« (S. 73). Der Tschuringa kann sogar ein polierter Stein, ein natürlicher Fels oder ein Baum sein (S. 95). Andererseits sollte Durkheims Interpretation der Tschuringa eine seiner Hauptthesen bestätigen: die des emblematischen Charakters des Totemismus. Da die Tschuringa die heiligsten Dinge waren, die die Aranda kannten, mußte er diesen Umstand durch eine emblematische Darstellung des Totems erklären, um zu beweisen, daß das dargestellte Totem heiliger ist als das wirkliche. Es gibt aber, wie wir schon gesagt haben, kein wirkliches Totem (vgl. oben, S. 174)*: das individuelle Tier spielt die Rolle des Signifikanten, und der sakrale Charakter hängt nicht an

* »Bei den Menschen gibt es nicht einen alleinigen Häuptling, der über einen ganzen Stamm gebietet, sondern ebenso viele Häuptlinge wie Horden; desgleichen haben die Tier- und Pflanzenarten keinen alleinigen Herrn: für jedes Gebiet gibt es einen anderen. Die Herren sind immer größer als die übrigen Tiere oder Pflanzen derselben Art, und bei den Vögeln, den Fischen und den Vierfüßlern sind sie stets von weißer Farbe. Von Zeit zu Zeit kommt es vor, daß die Indianer sie entdecken und töten, doch meistens entziehen sie sich den Blicken der Menschen. Wie ein alter Indianer bemerkte, ähneln sie der Regierung in Ottawa. Niemals hat ein gewöhnlicher Indianer ›die Regierung‹ zu Gesicht bekommen. Man schickt ihn von Büro zu Büro, von Beamtem zu Beamtem, und jeder von diesen behauptet, der ›Chef‹ zu sein, aber die wirkliche Regierung sieht man niemals, denn sie ist darauf bedacht, sich verborgen zu halten.« (Jenness 1, S. 61)

ihm oder an seiner Ikone, sondern an dem Signifikat, das beide unterschiedslos vertreten. Schließlich wird ein Dokument nicht heilig, nur weil es einen imponierenden Stempel trägt, z. B. den der Staatsarchive; es trägt den Stempel, weil es zunächst als heilig erkannt worden ist; und auch ohne ihn würde es dies bleiben.

Ebensowenig kann man, einer anderen Interpretation zufolge, die Durkheim im übrigen auf die vorhergehende zurückführt, sagen, daß der Tschuringa der Körper des Vorfahren *ist*. Diese von C. Strehlow berichtete Aranda-Formulierung muß in ihrer metaphorischen Bedeutung genommen werden. Der Vorfahre verliert tatsächlich seinen Körper nicht deshalb, weil er im Augenblick der Empfängnis seinen Tschuringa zugunsten seiner nächsten Verkörperung im Stich läßt: der Tschuringa bringt viel eher den greifbaren Beweis, daß der Vorfahre und sein lebender Nachkomme ein und dasselbe Fleisch sind. Wie könnte es sonst geschehen, daß man, wenn man den Original-Tschuringa nicht an dem Ort entdeckt, wo die Frau mystisch befruchtet worden ist, einen anderen herstellt, der an dessen Stelle tritt? Auch in dieser Eigenschaft der Ersetzbarkeit ähneln die Tschuringa den Urkunden, besonders den Kaufbriefen, die durch die Hände aller aufeinanderfolgenden Erwerber gehen (und im Falle des Verlustes oder der Zerstörung wiederhergestellt werden können), nur daß es sich hier nicht um den Besitz eines Eigentümers an Immobilien, sondern um den Besitz eines Nutznießers an einer physischen Persönlichkeit handelt. Und obwohl auch für uns die Urkundensammlungen die kostbarsten und heiligsten aller Güter darstellen, passiert es uns, wie den Aranda, daß wir diese Schätze fremden Gruppen anvertrauen. Und wenn wir das Testament Ludwigs XIV. nach den Vereinigten Staaten senden oder wenn diese uns die Unabhängigkeitserklärung oder die Freiheitsglocke leihen, so ist das der Beweis, daß wir, mit den Worten des Aranda-Informanten,

... mit unseren Nachbarn in Frieden leben: denn wir können nicht mit Leuten in Streit oder in Konflikt geraten, die unsere Tschuringa aufbewahren und ihre Tschuringa unserer Obhut anvertraut haben. (T. G. H. Strehlow, S. 161)

Aber weshalb liegt uns so sehr an unseren Urkunden? Die Ereignisse, auf die sie sich beziehen, sind unabhängig davon und tausendfach bestätigt: sie leben in unserer Gegenwart und in unseren Büchern; für sich genommen sind sie ohne Sinn, denn dieser kommt

ihnen gänzlich aus den historischen Auswirkungen und den Kommentaren, die sie erklären, indem sie sie mit anderen Ereignissen verknüpfen. Von den Urkunden könnte man, ein Argument Durkheims paraphrasierend, sagen: alles in allem ist es Papier.* Sofern sie alle veröffentlicht wären, würde sich an unserem Wissen und an unserer Situation nichts ändern, wenn eine Katastrophe die Originale vernichtete. Dennoch empfänden wir diesen Verlust als nicht wieder gut zu machenden Schaden, der uns zutiefst träfe. Und das nicht ohne Grund: wenn unsere Interpretation der Tschuringa richtig ist, hängt ihr sakraler Charakter an der diachronischen Bedeutungsfunktion, die sie allein zu sichern vermögen in einem System, das, weil klassifikatorisch, sich vollständig in einer Synchronie entfaltet, der es sogar gelingt, die Dauer zu assimilieren. Die Tschuringa sind die greifbaren Zeugnisse der mythischen Periode, dieses Alcheringa, das man sich, wenn jene fehlten, zwar noch vorstellen könnte, das aber nicht mehr physisch bestätigt wäre. So wäre auch unsere Vergangenheit, wenn wir unsere Urkunden verlören, zwar nicht aus der Welt, sie wäre aber dessen beraubt, was man ihren diachronischen Lebenssaft zu nennen versucht ist. Als Vergangenheit würde sie noch existieren; aber nur in Reproduktionen, Büchern, Institutionen, ja sogar einer Situation, die ausnahmslos zeitgenössisch sind. Infolgedessen wäre auch sie in der Synchronie aufgegangen.

Die innere Kraft der Urkunden liegt darin, daß sie uns mit der reinen Historizität in Berührung bringen. Wie wir es schon von den Ursprungsmythen der totemistischen Benennungen gesagt haben, hängt ihr Wert nicht an der immanenten Bedeutung der evozierten Ereignisse: diese können unbedeutend sein oder sogar gänzlich fehlen, wenn es sich um ein Autograph von wenigen Zeilen oder um eine Unterschrift ohne Kontext handelt. Wie kostbar wäre indes die Unterschrift Johann Sebastian Bachs für jemand, der nicht drei Takte von ihm hören kann, ohne daß ihm das Herz klopft! Was die Ereignisse selbst anbelangt, so haben wir gesagt, daß sie auf andere Weise als durch authentische Akten bestätigt sind, und im allgemeinen sogar besser. Die Urkunden leisten also etwas anderes: einerseits konstituieren sie das Ereignis in seiner radikalen Zufälligkeit (da allein die Interpretation, die kein Teil von ihm ist, es vernünftig zu begründen vermag); andererseits geben sie der Geschichte eine

* »... für sich genommen sind die Tschuringa Gegenstände aus Holz oder Stein wie viele andere ...« (Durkheim, S. 172)

physische Existenz, denn in ihnen allein wird der Widerspruch zwischen einer vollendeten Vergangenheit und einer Gegenwart, in der sie weiterlebt, überwunden. Die Urkunden sind das verkörperte Wesen der Ereignishaftigkeit.

Auf diesem Umweg finden wir also im wilden Denken jene reine Geschichte wieder, mit der die totemistischen Mythen uns bereits konfrontiert hatten. Es ist nicht undenkbar, daß einige der Ereignisse, die sie erzählen, real sind, selbst wenn das Bild, das sie von ihnen malen, symbolisch und verzerrt ist. (Elkin 4, S. 210) Doch hier liegt nicht das Problem, denn jedes historische Ereignis resultiert weitgehend aus der Zergliederung des Historikers. Selbst wenn die mythische Geschichte falsch ist, stellt sie dennoch, und zwar im Reinzustand und in der ausgeprägtesten Form (um so ausgeprägter, könnte man sagen, je falscher sie ist), die dem historischen Ereignis eigenen Merkmale zur Schau, die einerseits mit seiner Kontingenz zusammenhängen: der Vorfahre ist an diesem oder jenem Ort erschienen, er ist hierhin gegangen, dann dorthin, er hat diese oder jene Geste gemacht . . . , andererseits mit seiner Kraft zusammenhängen, intensive und verschiedenartige Gefühlsregungen zu wecken.

Der nördliche Aranda hängt mit allen Fibern seines Seins an seinem Heimatboden. Immer spricht er mit Liebe und Achtung von seinem »Geburtsort«. Und heute noch steigen ihm Tränen in die Augen, wenn er an einen Ahnensitz erinnert, den der weiße Mann zuweilen unfreiwillig profaniert hat . . . Die Liebe zur Heimat, die Sehnsucht nach der Heimat erscheinen auch immer in jenen Mythen, die sich auf die totemistischen Vorfahren beziehen. (T. G. H. Strehlow, S. 30 f.)

Diese leidenschaftliche Anhänglichkeit an den heimatlichen Boden wird besonders aus einer historischen Perspektive verständlich:

Die Berge, Bäche, Quellen und Seen sind für ihn [den Eingeborenen] nicht nur schöne und bemerkenswerte Aspekte der Landschaft . . . Sie alle sind das Werk eines der Vorfahren, von dem er abstammt. In der ihn umgebenden Landschaft liest er die Geschichte des Tuns und Treibens der unsterblichen Wesen ab, die er verehrt; Wesen, die für einen kurzen Augenblick noch die menschliche Form annehmen können; Wesen, von denen ihm viele aus unmittelbarer Erfahrung als Väter, Großväter, Brüder, Mütter und Schwestern bekannt sind. Das ganze Land ist für ihn wie ein alter und immer lebendiger Stammbaum. Jeder Eingeborene begreift die Geschichte seines totemistischen Vorfahren als eine Beziehung seiner eigenen Taten zu dem Beginn der Zeiten und zu der Morgenröte des Lebens selbst, als die Welt, wie man sie heute kennt, noch in allmächtigen Händen lag, die sie modelten und formten. (a. a. O., S. 30 f.)

Wenn man berücksichtigt, daß diese Ereignisse und diese Orte die gleichen sind, die auch den Stoff für die symbolischen Systeme liefern, denen die vorangegangenen Kapitel gewidmet waren, wird man erkennen müssen, daß die sogenannten primitiven Völker es verstanden haben, vernünftige Methoden zu erarbeiten, um die Irrationalität, in ihrem doppelten Aspekt der logischen Kontingenz und der affektiven Turbulenz, in die Rationalität einzufügen. Die klassifikatorischen Systeme ermöglichen es also, die Geschichte zu integrieren; selbst und besonders diejenige, von der man annehmen könnte, sie widersetze sich dem System. Denn man täusche sich nicht: die totemistischen Mythen, die bedächtig von nichtigen Zwischenfällen berichten und voll Rührung der Örtlichkeiten gedenken, rufen nur unbedeutende Geschichte in Erinnerung: die der farblosesten Chronisten. Dieselben Gesellschaften, deren soziale Organisation und Heiratsregeln zu ihrer Interpretation die Anstrengung von Mathematikern erfordern und deren Kosmologie die Philosophen in Erstaunen versetzt, sehen keine Unterbrechung der Kontinuität zwischen den hochfliegenden Spekulationen, denen sie sich auf diesen Gebieten hingeben, und einer Geschichte, die nicht die eines Burckhardt oder Spengler ist, sondern die eines Lenôtre oder eines La Force. So betrachtet erscheint der Stil der Aranda-Aquarellisten vielleicht weniger ungewöhnlich. Und nichts in unserer Zivilisation erinnert mehr an die Pilgerfahrten, die die australischen Eingeweihten in regelmäßigen Abständen zu den heiligen Stätten unternehmen, als unsere Besichtigungen des Geburtshauses von Goethe oder von Victor Hugo, wo die Möbel uns ebenso lebhafte wie willkürliche Gefühle eingeben. Wie bei den Tschuringa ist das Wesentliche nicht, daß das Bett von van Gogh erwiesenermaßen das ist, in dem er geschlafen hat: alles, was der Besucher erwartet, ist, daß man es ihm zeigen kann.

Kapitel IX

Geschichte und Dialektik

Im Laufe dieser Arbeit haben wir, nicht ohne Hintergedanken, uns erlaubt, einige Anleihen beim Vokabular Jean-Paul Sartres zu machen. Wir wollten den Leser auf diese Weise dazu bringen, sich ein Problem zu stellen, dessen Diskussion unserem Schlußkapitel als Einleitung dienen soll: In welchem Maße kann ein Denken, das zugleich anekdotisch und geometrisch sein kann und will, noch dialektisch genannt werden? Das wilde Denken ist totalisierend; tatsächlich erhebt es den Anspruch, in dieser Richtung sehr viel weiter zu gehen, als es Sartre der dialektischen Vernunft zugesteht, da diese einerseits die reine Serialität (und wir haben gesehen, wie es den klassifikatorischen Systemen gelingt, sie zu integrieren) entgleiten läßt und andererseits den Schematismus ausschließt, in dem jene Systeme ihre Krönung finden. Wir glauben, daß die dialektische Vernunft in der unerbittlichen Weigerung des wilden Denkens, daß ihm irgend etwas Menschliches (und selbst Lebendiges) fremd bleibe, ihr eigentliches Prinzip entdeckt. Wir jedoch haben eine ganz andere Vorstellung von ihr als Sartre.

Wenn man die *Critique* liest, kann man sich kaum des Gefühls erwehren, daß der Verfasser zwischen zwei Auffassungen der dialektischen Vernunft schwankt. Einmal stellt er analytische Vernunft und dialektische Vernunft einander gegenüber wie Irrtum und Wahrheit, wenn nicht gar wie den Teufel und den lieben Gott; dann wieder erscheinen die beiden Arten der Vernunft als komplementär: wie verschiedene Wege, die zu denselben Wahrheiten führen. Abgesehen davon, daß die erste Auffassung die wissenschaftliche Erkenntnis diskreditiert und sogar dazu führt, die Unmöglichkeit einer biologischen Wissenschaft zu suggerieren, birgt sie auch ein seltsames Paradox; denn die *Critique de la raison dialectique* ist das Ergebnis der Anwendung von des Verfassers eigener analytischer Vernunft: er definiert, unterscheidet, klassifiziert und stellt gegenüber. Dieser philosophische Traktat unterscheidet sich in nichts von den Werken, die er erörtert und mit denen er in einen Dialog tritt, sei es auch, um sie zu verdammen. Wie kann die analytische auf die dialektische Vernunft angewandt werden und sie begründen wollen, wenn beide

sich durch Eigenschaften definieren, die sich gegenseitig ausschließen? Die zweite Auffassung bietet einer weiteren Kritik eine Angriffsfläche: wenn dialektische Vernunft und analytische Vernunft am Ende zu gleichen Resultaten kommen und wenn ihrer beider Wahrheiten zu einer einzigen Wahrheit verschmelzen, wie kann man sie dann einander gegenüberstellen, und wie kann man vor allem die Überlegenheit der ersteren über die letztere behaupten? Im einen Fall scheint das Unternehmen Sartres widersprüchlich zu sein, im anderen überflüssig.

Wie läßt sich das Paradox erklären und wodurch kann man ihm entrinnen? In beiden Hypothesen, zwischen denen Sartre schwankt, schreibt er der dialektischen Vernunft eine Realität *sui generis* zu; sie existiert unabhängig von der analytischen Vernunft entweder als ihr Gegenspieler oder als ihre Ergänzung. Obwohl die Reflexion von uns beiden ihren Ausgangspunkt bei Marx hat, scheint es *mir*, als führe die Marxsche Philosophie zu einer anderen Auffassung: der Gegensatz zwischen den beiden Arten der Vernunft ist relativ, nicht absolut; er entspricht einer Spannung innerhalb des menschlichen Denkens, die vielleicht de facto unendlich lange fortbestehen wird, die aber de jure nicht gerechtfertigt ist. Für *uns* ist die dialektische Vernunft immer konstituierend: sie ist der unaufhörlich verlängerte und verbesserte schmale Steg, den die analytische Vernunft über einen Abgrund baut, dessen anderes Ufer sie nicht erkennt und von dem sie doch weiß, daß es existiert, sollte es auch beständig weiter in die Ferne rücken. Der Begriff der dialektischen Vernunft umfaßt somit die ständigen Anstrengungen, die die analytische Vernunft machen muß, um sich zu erneuern, wenn sie von der Sprache, der Gesellschaft und dem Denken Rechenschaft ablegen will; und die Unterscheidung der beiden Arten der Vernunft gründet, wie wir es sehen, nur auf dem zeitweiligen Abstand, der die analytische Vernunft vom Verständnis des Lebens trennt. Sartre nennt die analytische Vernunft die träge Vernunft; dieselbe Vernunft nennen wir dialektisch und mutig: zusammengekrümmt unter der Anstrengung, über sich hinauszuwachsen.

Dem Vokabular Sartres zufolge sind wir also als transzentaler Materialist und als Ästhet zu definieren. Als transzentaler Materialist (S. 124), da die dialektische Vernunft für uns nicht *etwas anderes* ist als die analytische Vernunft und als das, worauf sich die absolute Originalität einer menschlichen Ordnung gründen würde,

sondern *etwas Zusätzliches* in der analytischen Vernunft: nämlich ihre Bedingung, die erforderlich ist, damit sie die Auflösung des Menschlichen in Nichtmenschliches zu unternehmen wagt. Als Ästhet, da Sartre diesen Ausdruck auf den anwendet, der die Menschen erforschen will, als wären sie Ameisen (S. 183). Doch abgesehen davon, daß uns diese Haltung die eines jeden Wissenschaftlers zu sein scheint, wenn er Agnostiker ist, ist sie kaum kompromittierend, denn die Ameisen leisten mit ihren künstlichen Brutstätten, ihrem sozialen Leben und ihren chemischen Botschaften den Unternehmungen der analytischen Vernunft bereits einen hinreichend hartnäckigen Widerstand ... Wir akzeptieren also die Bezeichnung Ästhet, weil wir meinen, daß das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen. Der eminente Wert der Ethnologie liegt darin, daß sie der ersten Etappe eines Vorgehens entspricht, der weitere folgen: hinter der empirischen Vielfalt der menschlichen Gesellschaften will die ethnographische Analyse Invarianten ermitteln, und die vorliegende Arbeit zeigt, daß sie zuweilen an den am wenigstens vorhergesehenen Punkten liegen. Rousseau (2, Kap. VIII) hatte das mit seiner gewohnten Scharfsicht geahnt: »Wenn man die Menschen erforschen will, muß man sich in seiner eigenen Umgebung umsehen; doch um den Menschen zu erforschen, muß man es lernen, seinen Blick in die Ferne zu richten; man muß zuerst die Unterschiede beobachten, um die allgemeinen Eigenschaften entdecken zu können.« Doch es würde nicht ausreichen, einzelne Menschheiten in einer allgemeinen Menschheit aufgehen zu lassen; dieses erste Unternehmen leitet weitere ein, die Rousseau nicht so gern anerkannt hätte und die den exakten und den Naturwissenschaften zufallen: die Kultur in die Natur und schließlich das Leben in die Gesamtheit seiner physikochemischen Bedingungen zu reintegrieren.*

Aber trotz der vorsätzlich groben Wendung, die wir unserer These geben, verlieren wir nicht aus dem Auge, daß das Verbum »auflösen« keineswegs die Zerstörung der konstitutiven Teile des Körpers, der dem Einfluß eines anderen Körpers unterliegt, einschließt (sie sogar ausschließt). Die Auflösung eines festen Körpers in einer Flüssigkeit verändert die Anordnung der Moleküle des ersteren; oft bietet sie auch ein wirksames Mittel, sie aufzubewahren, um sie im

* Der Gegensatz von Natur und Kultur, auf dem wir früher insistierten (1, Kap. I, II), scheint uns heute einen vor allem methodologischen Wert zu haben.

Bedarfsfall wieder vornehmen und ihre Eigenschaften untersuchen zu können. Die von uns ins Auge gefaßten Reduktionen sind also nur unter zwei Bedingungen legitim und möglich: daß man erstens die der Reduktion unterzogenen Phänomene nicht ärmer macht und sicher ist, alles zusammengetragen zu haben, was in den Umkreis eines jeden fällt, zu seinem Reichtum und seiner Originalität beiträgt: denn es würde zu nichts dienen, wenn man einen Hammer in die Hand nähme, um dann den Nagel doch nicht zu treffen. Und zweitens muß man darauf vorbereitet sein, daß jede Reduktion die Vorstellung von Grund auf umstürzt, die man sich von welchem Niveau auch immer, zu dem man gelangen möchte, gemacht hat. Die Vorstellung einer allgemeinen Menschheit, zu der die ethnographische Reduktion hinführt, hat nichts mehr mit der zu tun, die man vorher von ihr hatte. Und an dem Tage, an dem man das Leben als eine Funktion der leblosen Materie zu begreifen beginnt, wird man entdecken, daß diese Materie Eigenschaften besitzt, die sehr verschieden von denen sind, die man ihr vorher zuschrieb. Man kann also die Reduktionsebenen nicht in hohe und niedere einteilen, da man im Gegenteil damit rechnen muß, daß durch die Wirkung der Reduktion die für höher gehaltene Ebene rückwirkend etwas von ihrem Reichtum der niederen Ebene übermittelt, auf die man sie zurückgeführt haben wird. Die wissenschaftliche Erklärung besteht nicht darin, von der Komplexität zur Einfachheit überzugehen, sondern darin, eine besser verständliche Komplexität an die Stelle einer weniger verständlichen zu setzen.

In unserer Perspektive steht infolgedessen das Ich nicht stärker im Gegensatz zum Anderen als der Mensch zur Welt: die Wahrheiten, die man durch den Menschen hindurch erfahren hat, gehören »zur Welt« und sind aus diesem Grund bedeutsam.* Man begreift also, daß wir in der Ethnologie das Prinzip jeder Forschung gefunden

* Das trifft sogar auf die mathematischen Wahrheiten zu, über die ein Logiker von heute dennoch schreibt: »Man kann es heute fast für eine allgemeine Ansicht der Mathematiker ansehen, daß die Sätze der reinen Mathematik nichts über die Wirklichkeit aussagen.« (Heyting, S. 71) Aber die Sätze der Mathematik spiegeln wenigstens das freie Funktionieren des Geistes wider, d. h. die Tätigkeit der Zellen der Hirnrinde, die von allem äußeren Zwang frei sind und nur ihren eigenen Gesetzen gehorchen. Da auch der Geist ein Ding ist, unterrichtet uns das Funktionieren dieses Dings über die Natur der Dinge: selbst die reine Reflexion läuft auf eine Interiorisierung des Kosmos hinaus. Sie veranschaulicht in einer symbolischen Form die Struktur des Draußen: »Die Logik und die Logistik sind empirische Wissenschaften, die eher zur Ethnographie als zur Psychologie gehören.« (Beth, S. 151)

haben, während sie für Sartre ein Problem aufwirft, in Form einer zu überwindenden Verlegenheit oder eines zu verringernden Widerstandes. Und wirklich, was kann man mit Völkern »ohne Geschichte« anfangen, wenn man den Menschen durch die Dialektik und die Dialektik durch die Geschichte definiert hat? Sartre scheint bisweilen versucht zu sein, zwei Arten von Dialektik zu unterscheiden: die »wahre«, die der historischen Gesellschaften, und eine repetitive und kurzfristige, die er den sogenannten primitiven Gesellschaften konzediert, aber nahe an der Biologie ansiedelt; damit gefährdet er sein ganzes System, da auf dem Umweg über die Ethnographie, die unbestreitbar eine Wissenschaft vom Menschen ist und sich der Erforschung dieser Gesellschaften widmet, die so verbissen abgebrochene Brücke zwischen dem Menschen und der Natur heimlich wiederhergestellt würde. Oder Sartre gibt sich damit zufrieden, eine »verkümmerte und formlose« (S. 203) Menschheit neben den Menschen zu stellen; aber nicht ohne anzudeuten, daß seine Zugehörigkeit zur Menschheit nicht zu seinem Wesen gehört, daß er vielmehr von der historischen Menschheit übernommen werden muß: sei es, daß in der kolonialen Situation die erstere begonnen hat, die Geschichte der letzteren zu interiorisieren; sei es, daß die letztere, dank der Ethnologie, einer ersten Menschheit den Segen eines Sinnes spendet, der ihr fehlte. In beiden Fällen läßt man den verschwenderischen Reichtum und die Vielfalt der Sitten, Glaubensinhalte und Gebräuche außer acht; man vergißt, daß jede der zehn- oder hunderttausend Gesellschaften, die auf der Erde zusammen existiert haben oder einander folgten, seit der Mensch auf ihr erschienen ist, sich in ihren eigenen Augen eine moralische Gewißheit verschafft hat – ähnlich der, auf die wir selbst pochen –, um zu verkünden, daß sich in ihr – und sei sie nur auf eine kleine Nomadenhorde oder auf einen tief in den Wäldern verlorenen Weiler beschränkt – der ganze Sinn und die Würde konzentrieren, deren das menschliche Leben fähig ist. Aber ob bei ihnen oder bei uns, es bedarf viel Egozentrismus und Naivität, um zu glauben, der Mensch sei ganz und gar in eine einzige der historischen oder geographischen Seinsweisen eingeschlossen, während die Wahrheit des Menschen doch in dem System ihrer Unterschiede und ihrer gemeinsamen Eigenschaften liege.

Wer sich in den angeblichen Evidenzen des Ich einzunisten beginnt, kommt nicht mehr davon los. Die Kenntnis des Menschen scheint zuweilen denen leichter zu fallen, die sich in der Falle der persön-

lichen Identität fangen lassen. Aber damit verschließen sie sich das Tor zur Erkenntnis des Menschen: jede ethnographische Forschung hat ihren Ausgangspunkt in geschriebenen oder uneingestandenen »Bekenntnissen«. Tatsächlich wird Sartre der Gefangene seines *Cogito*: das des Descartes erlaubte noch einen Zugang zum Universellen, allerdings unter der Bedingung, daß es psychologisch und individuell bleibe; Sartre, der das *Cogito* soziologisiert, wechselt nur das Gefängnis. Fortan ersetzen ihm die Gruppe und die Epoche eines jeden Subjekts das zeitlose Bewußtsein. Auch zeigt der Ausblick, den sich Sartre über die Welt und den Menschen verschafft, jene Enge, an der man herkömmlicherweise die geschlossenen Gesellschaften zu erkennen liebt. Die Beharrlichkeit, mit der er unter weidlicher Zuhilfenahme willkürlicher Kontraste zwischen dem Primitiven und dem Zivilisierten einen Unterschied setzt, spiegelt, in kaum nuancierter Form, den fundamentalen Gegensatz, den er zwischen dem Ich und dem Anderen postuliert. Und doch wird dieser Gegensatz im Werk Sartres nicht viel anders formuliert, als ein melanesischer Wilder es tätte, während die Analyse des Praktisch-Inerten ganz schlicht die Sprache des Animismus restauriert.*

Descartes, der eine Physik begründen wollte, schnitt den Menschen von der Gesellschaft ab. Sartre, der eine Anthropologie begründen will, schneidet seine Gesellschaft von den anderen Gesellschaften ab. Verschanzt hinter den Individualismus und Empirismus verliert sich ein *Cogito* – das naiv und unmittelbar sein möchte – in den Sackgassen der Sozialpsychologie. Denn es ist überraschend, daß alle Situationen, von denen Sartre die formellen Bedingungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit freizulegen sucht – Streik, Boxkampf, Fußballspiel, Schlange an einer Bushaltestelle –, sekundäre Vorfälle des Lebens in Gesellschaft sind; sie können also nicht dazu dienen, deren Fundamente freizulegen.

Für den Ethnologen ist diese von der seinen so weit entfernte Axiomatik um so enttäuschender, als er sich Sartre immer dann sehr nahe fühlt, wenn dieser es mit unvergleichlichem Geschick unternimmt, eine gegenwärtige oder frühere, aber innerhalb unserer Kultur liegende soziale Erfahrung in ihrer dialektischen Bewegung zu erfassen. Er

* Gerade weil man alle diese Aspekte des wilden Denkens in der Philosophie Sartres wiederfindet, scheint sie uns unfähig, es zu beurteilen: aus der Tatsache allein, daß sie uns dessen Äquivalent bietet, schließt sie es aus. Für den Ethnologen dagegen stellt diese Philosophie (wie alle anderen) ein ethnographisches Dokument ersten Ranges dar, dessen Untersuchung unerlässlich ist, will man die Mythologie unserer Zeit begreifen.

tut dann, was jeder Ethnologe für verschiedene Kulturen zu tun versucht: sich an die Stelle der Menschen zu versetzen, die darin leben, deren Absicht in ihrem Prinzip und ihrem Rhythmus zu verstehen, eine Epoche oder eine Kultur als eine bezeichnende Gesamtheit anzusehen. In dieser Hinsicht können wir oft bei ihm in die Schule gehen; aber seine Lektionen haben einen praktischen, keinen theoretischen Charakter. Es mag sein, daß für manche Historiker, Soziologen und Psychologen die Forderung der Totalisierung eine große Neuheit ist. Für die Ethnologen ist sie seit Malinowski, der sie lehrte, selbstverständlich. Aber die Unzulänglichkeiten Malinowskis haben uns auch gelehrt, daß es mit dieser Erklärung nicht getan war; diese beginnt erst, wenn es uns gelungen ist, unser Objekt zu konstituieren. Die Rolle der dialektischen Vernunft besteht darin, die Wissenschaften vom Menschen in den Besitz einer Wirklichkeit zu bringen, die nur sie ihnen zu liefern vermag, die aber die eigentlich wissenschaftliche Arbeit auseinandernehmen und nach einem anderen Plan wieder zusammensetzen muß. Bei aller Hochachtung vor der Phänomenologie Sartres hoffen wir, in ihr nur einen Ausgangspunkt, nicht einen Endpunkt zu finden.

Das ist noch nicht alles. Die dialektische Vernunft darf sich nicht durch ihren Schwung fortreißen lassen, und das Verfahren, das uns zum Verständnis einer Fremd-Wirklichkeit führt, darf dieser zu ihren eigenen dialektischen Eigenheiten nicht solche hinzufügen, die eher zum Verfahren denn zum Objekt gehören: aus der Tatsache, daß jede Erkenntnis des Anderen dialektisch ist, folgt nicht, daß das Ganze des Anderen vollständig dialektisch ist. Dadurch, daß Sartre die analytische Vernunft zu einem Anti-Verstehen macht, kommt es oft vor, daß er ihr jede Wirklichkeit als integrierenden Teil des Objekts des Verstehens abspricht. Dieser Fehlschluß wird schon an der Art und Weise offenkundig, wie er eine Geschichte beschwört, bei der man Mühe hat zu erkennen, ob es sich um jene handelt, die von den Menschen unwissentlich gemacht wird, oder um die Geschichte der Menschen, wie die Historiker sie wissentlich machen, oder schließlich um die Geschichte der Menschen, wie sie der Philosoph interpretiert, oder um die Geschichte der Historiker. Aber die Schwierigkeit wird noch größer, wenn Sartre zu erklären versucht, nicht wie die Mitglieder seiner eigenen Gesellschaft, sondern die der exotischen Gesellschaften leben und denken.

Mit Recht glaubt er, seine Bemühung um Verstehen habe nur unter der

Bedingung Aussicht auf Erfolg, daß sie dialektisch ist; aber er folgert zu Unrecht, daß die Beziehung seiner Erkenntnis des Eingeborenen-Denkens zu diesem selbst die einer konstituierten Dialektik zu einer konstituierenden Dialektik ist, womit er durch eine unvorhergesehene Wendung alle Illusionen der Theoretiker der primitiven Mentalität übernimmt. Daß der Wilde »komplexe Kenntnisse« besitzt und der Analyse und Beweisführung fähig ist, scheint ihm noch unerträglicher zu sein als einem Lévy-Bruhl. Von dem Eingeborenen von Ambrym, der durch das Werk von Deacon berühmt wurde und der dem For-scher das Funktionieren seiner Heiratsregeln und seines Verwandtschaftssystems darzulegen verstand, indem er ein Diagramm in den Sand zeichnete (eine keineswegs außergewöhnliche Fähigkeit, denn die ethnographische Literatur enthält zahlreiche ähnliche Beobach-tungen), behauptet Sartre: »Selbstverständlich ist diese Konstruktion kein Denken; es ist eine manuelle Arbeit, kontrolliert durch eine synthetische Kenntnis, die sie nicht ausdrückt.« (S. 505) Mag sein: doch dann muß man dasselbe von dem Professor an der Technischen Hochschule sagen, der etwas an der schwarzen Tafel demonstriert, denn jeder Ethnograph, der des dialektischen Verstehens fähig ist, ist fest davon überzeugt, daß die Situation in beiden Fällen genau die gleiche ist. Man wird also einräumen, daß jede Vernunft dialek-tisch ist, was wir unsererseits zuzugeben bereit sind, da die dialek-tische Vernunft uns als die analytische Vernunft in Bewegung er-scheint; doch die Unterscheidung zwischen den beiden Formen, die dem Unternehmen Sartres zugrunde liegt, wird dadurch gegen-standslos.

Wir müssen es heute bekennen: ohne es gewollt und vorhergesehen zu haben, haben wir diesen irrgen Interpretationen den Weg ge-ebnet, indem wir in *Les Structures élémentaire de la parenté* all-zuoft den Anschein erweckten, als seien wir auf der Suche nach einer unbewußten Genese des matrimonialen Austausches. Wir hätten deutlicher unterscheiden müssen zwischen dem Austausch, wie er sich spontan und gebieterisch in der Praxis der Gruppen ausdrückt, und den bewußten und überlegten Regeln, mit deren Hilfe diese selben Gruppen – oder ihre Denker – ihn zu kodifizieren und zu kontrol-lieren unternehmen. Wenn aus den ethnographischen Untersuchun-gen der letzten zwanzig Jahre eine Lehre zu ziehen ist, so die, daß dieser zweite Aspekt viel wichtiger ist, als die Beobachter – Opfer derselben Illusion wie Sartre – es gemeinhin vermutet hatten. Wir

müssen also, wie Sartre uns rät, die dialektische Vernunft auf die Erkenntnis unserer und anderer Gesellschaften anwenden. Jedoch ohne aus dem Auge zu verlieren, daß die analytische Vernunft einen beträchtlichen Platz in allen Gesellschaften einnimmt, und daß, da sie in ihnen ist, unser Verfahren auch erlauben muß, sie dort wiederzufinden.

Aber selbst wenn sie dort nicht anzutreffen wäre, ist nicht einzusehen, wieso die Position Sartres dadurch verbessert würde; denn falls das zuträfe, würden uns die exotischen Gesellschaften – in einem höheren Grad der Allgemeinheit als andere – nur mit einer unbewußten Teleologie konfrontieren, die, wiewohl historisch, der menschlichen Geschichte vollständig entgleitet: diejenige, von der uns die Linguistik und die Psychoanalyse einige Aspekte enthüllen und die auf dem Zusammenspiel biologischer Mechanismen (Struktur des Gehirns, Verletzungen, innere Ausscheidungen) und psychologischer Mechanismen beruht. Dort, scheint uns, liegt »der Knochen« – um einen Ausdruck Sartres zu gebrauchen –, den seine Kritik nicht zu zerbeißen vermag. Übrigens schert sie sich nicht darum, und das ist der schwerste Vorwurf, den man ihr machen kann. Denn die Sprache liegt weder in der analytischen Vernunft der alten Grammatiker noch in der von der strukturalen Linguistik begründeten Dialektik noch in der konstituierenden Dialektik der dem Praktisch-Inerten trotzenden individuellen Praxis, da alle drei sie zur Voraussetzung haben. Die Linguistik stellt uns einem dialektischen und totalisierenden, doch außerhalb (oder unterhalb) des Bewußtseins und des Willens stehenden Sein gegenüber. Als nicht reflektive Totalisation ist die Sprache eine menschliche Vernunft, die ihre Gründe hat und die der Mensch nicht kennt. Und wenn man uns entgegenhält, das sei sie nur für das Subjekt, das sie auf der Grundlage der Sprachtheorie interiorisiert, so wollen wir antworten, daß diesem Subjekt, das ein *sprechendes* Subjekt ist, diese Ausflucht verweigert werden muß: denn dieselbe Gewißheit, die ihm die Natur der Sprache offenbart, offenbart ihm auch, daß sie schon so war, als er sie noch nicht kannte, da er sich bereits verständlich machte, und daß sie auch morgen so bleiben wird, ohne daß er es weiß, da seine Rede noch niemals aus einer bewußten Totalisierung der Sprachgesetze resultierte und nie resultieren wird. Aber wenn der Mensch, als sprechendes Subjekt, seine apodiktische Erfahrung in einer Fremd-Totalisierung finden kann, ist nicht mehr einzusehen, warum

ihm, als lebendigem Subjekt, die gleiche Erfahrung in anderen, nicht notwendigerweise menschlichen, doch lebendigen Wesen unzugänglich sein sollte.

Diese Methode könnte auch den Namen »progressiv-regressiv« für sich beanspruchen; in der Tat ist diejenige, die Sartre unter diesem Begriff beschreibt, keine andere als die ethnologische Methode, wie die Ethnologen sie schon seit vielen Jahren praktizieren. Aber Sartre schränkt sie auf ihr einleitendes Stadium ein. Denn unsere Methode ist nicht *einfach* progressiv-regressiv: sie ist es *zweifach*. In einer ersten Etappe beobachten wir die erlebte Gegebenheit, wir analysieren sie in der Gegenwart, suchen ihre Vorgeschichte zu erfassen, so tief wir in die Vergangenheit dringen können, und holen dann alle diese Tatsachen an die Oberfläche, um sie einer signifikanten Totalität zu integrieren. Dann beginnt die zweite Etappe, die die erste auf einem anderen Gebiet wiederholt: diese interiorisierte menschliche Sache, die mit ihrem ganzen Reichtum und ihrer ganzen Originalität auszustatten wir bestrebt waren, zeigt der analytischen Vernunft lediglich den zu überwindenden Abstand und den erforderlichen Schwung, damit sie die Kluft zwischen der immer unvorhergesehenen Komplexität dieses neuen Gegenstandes und den ihr zur Verfügung stehenden intellektuellen Mitteln überwinden kann. Als dialektische Vernunft muß sie sich also verwandeln, in der Hoffnung, daß, wenn sie erst geschmeidig, erweitert und gestärkt sein wird, dieses unvorhergesehene Objekt von ihr auf andere zurückgeführt und diese ursprüngliche Totalität mit anderen Totalitäten verschmolzen sein wird und daß die dialektische Vernunft somit allmählich über die Ansammlung ihrer Eroberungen hinausgewachsen sein und andere Horizonte und andere Gegenstände wahrnehmen wird. Zweifellos würde das Verfahren auf Irrwege geraten, wenn es nicht bei jeder Etappe und zumal, wenn es glaubt, ans Ende gelangt zu sein, in der Lage wäre, umzukehren und sich auf sich selbst zurückzuziehen, um in Kontakt mit der gelebten Totalität zu bleiben, die ihm zugleich als Zweck und als Mittel dient. In diesem Rückzug auf sich selbst, in dem Sartre einen Beweis sieht, sehen wir viel eher eine Verifizierung, da das Bewußt-Sein des Seins in unseren Augen ein Problem aufwirft, für das er keine Lösung besitzt. Die Entdeckung der Dialektik unterwirft die analytische Vernunft einer gebieterischen Forderung: derjenigen, auch von der dialektischen Vernunft Rechenschaft abzulegen. Diese ständige For-

derung nötigt die analytische Vernunft unaufhörlich, ihr Programm auszudehnen und ihre Axiomatik umzuwandeln. Aber die dialektische Vernunft kann weder von sich selbst noch von der analytischen Vernunft Rechenschaft ablegen.

Dagegen wird man einwenden, diese Erweiterung sei illusorisch, weil sie stets von einer Einbuße an Sinn begleitet sei. Damit würden wir die Beute für den Schatten hergeben, das Helle für das Dunkle, das Evidente für das Mutmaßliche, die Wahrheit für die Science-fiction. (Sartre, S. 129) Doch müßte Sartre noch beweisen, daß er selbst diesem Dilemma, das jedem Erklärungsversuch innewohnt, entgeht. Die eigentliche Frage ist nicht, ob man, wenn man zu verstehen versucht, Sinn gewinnt oder verliert, sondern ob der Sinn, den man bewahrt, mehr wert ist als der, auf den man weise verzichtet. In dieser Hinsicht scheint es uns, als habe Sartre von der aus Freud und Marx kombinierten Lehre nur die eine Hälfte behalten. Jene haben uns gelehrt, daß der Mensch nur Sinn habe, wenn er sich auf den Standpunkt des Sinnes stellt; soweit stimmen wir mit Sartre überein. Aber man muß hinzufügen, daß *dieser Sinn nie der richtige ist*: die Überbauten sind sozial »erfolgreiche« Fehlleistungen. Es ist also vergeblich, sich beim historischen Bewußtsein nach dem wahrsten Sinn zu erkundigen. Was Sartre dialektische Vernunft nennt, ist nur die Rekonstruktion hypothetischer Schritte, von denen man unmöglich wissen kann – oder höchstens der, der sie ausführt, ohne sie zu denken –, ob sie irgendeine Beziehung zu dem haben, was er über sie sagt, und die, falls dies zuträfe, nur in Begriffen der analytischen Vernunft definierbar wären. So gelangt man zu dem Paradox eines Systems, das sich auf das Kriterium des historischen Bewußtseins beruft, um die »Wilden« von den »Zivilisierten« zu unterscheiden, das jedoch – im Gegensatz zu dem, was Sartre behauptet – selbst ahistorisch ist: er bietet uns nicht ein konkretes Bild der Geschichte, sondern ein abstraktes Schema von Menschen, die eine Geschichte machen, so wie sie sich in ihrem Werden in Form einer synchronischen Totalität kundtun kann. Er steht also der Geschichte so gegenüber wie die Wilden der ewigen Vergangenheit: im System Sartres spielt die Geschichte genau die Rolle eines Mythos.

Das von der *Critique de la raison dialectique* aufgeworfene Problem kann tatsächlich auf das folgende zurückgeführt werden: unter welchen Bedingungen ist der Mythos der Französischen Revolution möglich? Und wir sind bereit zuzugeben, daß der Mensch von heute

an diesen Mythos glauben muß, damit er voll und ganz die Rolle des historischen Agens spielen kann, und daß die Analyse Sartres in bewundernswerter Weise die Gesamtheit der formellen Bedingungen herausarbeitet, die zum Zustandekommen dieses Ergebnisses unerlässlich sind. Aber daraus folgt nicht, daß dieser Sinn, wenn er am reichsten ist (und also am besten geeignet, das praktische Handeln zu inspirieren), auch am wahrsten ist. Hier wendet sich die Dialektik gegen sich selbst: diese Wahrheit ist situationsgebunden, und wenn wir dieser Situation gegenüber Abstand wahren – wie es dem Mann der Wissenschaft ansteht –, wird das, was als gelebte Wahrheit erschien, sich zuerst trüben und am Ende ganz und gar verschwinden. Der Mann der Linken klammert sich noch an eine Periode der neueren Geschichte, die ihm das Vorrecht einer Übereinstimmung zwischen den praktischen Imperativen und den Schemata der Interpretation gewährt. Vielleicht ist dieses goldene Zeitalter des historischen Bewußtseins bereits endgültig dahin; und daß man sich diese Eventualität zumindest vorstellen kann, beweist, daß es sich dabei nur um eine Zufallssituation handelt, so wie es die zufällige »Einstellung« eines optischen Instruments sein könnte, dessen Objektiv und Brennpunkt sich in gegenseitiger Abhängigkeit bewegten. Auf die Französische Revolution sind wir »eingestellt«; aber auch auf die Fronde wären wir es gewesen, hätten wir früher gelebt. Und wie es schon bei der letzteren der Fall ist, wird uns auch die erste bald kein zusammenhängendes Bild mehr bieten, an dem sich unser Handeln ausrichten könnte. Was uns die Lektüre der Memoiren des Kardinals Retz in Wirklichkeit lehrt, ist die Ohnmacht des Denkens, aus zurückliegenden Ereignissen ein Interpretationsschema abzuleiten. Auf den ersten Blick, so scheint es, gibt es kein Zögern: auf der einen Seite die Bevorrechteten, auf der anderen die Armen und Ausgebeuteten; wie könnten wir schwanken? Wir stehen auf Seiten der Fronde. Doch wird das Volk von Paris durch Adelsfamilien gegängelt, deren einziges Ziel es ist, ihre Geschäfte mit der Macht zu treiben, und durch eine Hälfte der königlichen Familie, die die andere aus dem Felde schlagen möchte. Und schon sind wir nur noch halbe Frondeure. Was den nach Saint-Germain geflohenen Hof betrifft, so erscheint er zunächst als eine Partei von Nutzlosen, die von ihren Privilegien leben und sich von Erpressungen und Wucher auf Kosten der Allgemeinheit mästen. Aber nein: er hat immerhin eine Funktion, da er die militärische Gewalt in der Hand hält; er führt den

Kampf gegen die Ausländer, jene Spanier, die die Frondeure sich nicht scheuen aufzufordern, in das Land einzufallen, um diesem selben Hof, der das Vaterland verteidigt, ihren Willen aufzuzwingen. Aber die Waagschale neigt sich noch einmal nach der anderen Seite: Frondeure und Spanier bilden zusammen die Friedenspartei; der Prince de Condé und der Hof sind nur auf kriegerische Abenteuer aus. Wir sind Pazifisten und neigen uns wieder der Fronde zu. Doch haben die militärischen Unternehmungen des Hofes und Mazarins nicht Frankreich bis zu seinen heutigen Grenzen vergrößert, Staat und Nation gegründet? Ohne sie wären wir nicht was wir sind. Von neuem stehen wir auf der anderen Seite.

Es genügt also, daß die Geschichte sich zeitlich von uns entfernt oder daß wir uns im Denken von ihr entfernen, und schon ist sie nicht mehr interiorisierbar und verliert ihre Intelligibilität, eine Illusion, die mit einer vorübergehenden Interiorität zusammenhängt. Man sage uns aber nicht, der Mensch könne oder müsse sich von dieser Interiorität lösen. Das steht nicht in seiner Macht, und die Weisheit besteht für ihn darin, sich selbst dabei zuzusehen, wie er sie lebt, und doch zu wissen (aber in einem anderen Register), daß das, was er so vollkommen und intensiv lebt, ein Mythos ist, der den Menschen eines kommenden Jahrhunderts als solcher erscheinen wird, ihm selbst vielleicht schon in einigen Jahren und den Menschen eines kommenden Jahrhunderts überhaupt nicht mehr. Jeder Sinn ist einem minderen Sinn unterworfen, der ihm seinen höchsten Sinn gibt; und wenn diese Regression schließlich dazu führt, »ein contingentes Gesetz, von dem man nur sagen kann, *so ist es* und nicht anders« (Sartre, S. 128) zu erkennen, so hat diese Perspektive nichts Beunruhigendes für ein Denken, das keine Transzendenz ängstigt, und sei es in verschleierter Form. Denn der Mensch hätte alles erlangt, was er sich vernünftigerweise denken kann, wenn es ihm – unter der einen Bedingung allerdings, daß er sich vor diesem kontingenten Gesetz beugt – gelänge, seine praktische Form zu bestimmen und alles übrige in ein Milieu der Intelligibilität zu stellen.

Unter den zeitgenössischen Philosophen ist Sartre sicherlich nicht der einzige, der die Geschichtswissenschaft auf Kosten der anderen Wissenschaften aufwertet und sich von ihr eine fast mythische Vorstellung macht. Der Ethnologe hat Achtung vor der Geschichtswis-

senschaft, aber er räumt ihr keinen bevorzugten Platz ein. Er begreift sie als eine Forschung, die die seine ergänzt: die eine entfaltet den Fächer der menschlichen Gesellschaft in der Zeit, die andere im Raum. Und der Unterschied ist weniger groß, als es scheint, da der Historiker sich bemüht, das Bild verschwundener Gesellschaften so wieder herzustellen, wie sie in Augenblicken waren, die für sie Gegenwart waren, während der Ethnograph sein Bestes tut, um die historischen Etappen zu rekonstruieren, die den heutigen Formen zeitlich vorausgegangen sind.

Diese symmetrische Beziehung zwischen Geschichtswissenschaft und Ethnologie scheint von jenen Philosophen zurückgewiesen zu werden, die implizit oder explizit bestreiten, daß das Sichentfalten im Raum und die Aufeinanderfolge in der Zeit gleichwertige Perspektiven sind. Man möchte meinen, daß die zeitliche Dimension in ihren Augen ein ganz besonderes Prestige besitzt, als ob die Diachronie einen Typus von Intelligibilität begründete, der nicht nur dem überlegen ist, den die Synchronie schafft, sondern einer noch spezifischeren menschlichen Ordnung angehört.

Es ist leicht, jene Wahl zu erklären, wenn nicht gar zu rechtfertigen: die Vielfalt der gesellschaftlichen Formen, die der Ethnologe als im Raum entfaltet erfaßt, bietet den Anblick eines diskontinuierlichen Systems; nun stellt man sich aber vor, daß die Geschichte, dank der zeitlichen Dimension, nicht voneinander getrennte Zustände restituier, sondern den Übergang von einem Zustand in einen anderen in kontinuierlicher Form. Und da wir selbst glauben, unser persönliches Werden als einen kontinuierlichen Wandel zu erfassen, kommt es uns so vor, als fiele die historische Erkenntnis mit der Gewißheit des inneren Sinns zusammen. Die Geschichtswissenschaft will sich nicht damit begnügen, uns irgendwelche Wesen in der Exteriorität zu beschreiben, oder bestenfalls uns in immer neuen Lichtblitzen Interioritäten schauen zu lassen, die jeweils für sich stünden und doch einander äußerlich blieben: sie soll uns, außerhalb von uns, das Sein des Wandels selbst berühren lassen.

Es gäbe viel zu sagen über diese angebliche totalisierende Kontinuität des Ich, in der wir eher eine Illusion sehen, die von den Forderungen des gesellschaftlichen Lebens genährt wird – also einen Widerschein der Exteriorität auf der Interiorität –, als den Gegenstand einer apodiktischen Erfahrung. Aber es ist nicht nötig, das philosophische Problem zu lösen, um zu bemerken, daß die uns vorgeschlagene Ge-

schichtsauffassung keiner Wirklichkeit entspricht. Sobald man der historischen Erkenntnis besondere Rechte einzuräumen gedenkt, meinen wir das Recht zu haben (das wir sonst nicht fordern würden), zu betonen, daß sogar der Begriff der historischen Tatsache eine doppelte Antinomie einschließt. Denn der Hypothese zufolge ist die historische Tatsache das, was wirklich geschehen ist; aber wo ist etwas geschehen? Jede Episode einer Revolution oder eines Krieges löst sich in eine Vielzahl psychischer und individueller Bewegungen auf; jede dieser Bewegungen bringt unbewußte Entwicklungen zum Ausdruck, und diese wiederum lösen sich in Erscheinungen der Gehirn-, Hormon- oder Nerventätigkeit auf, die selbst wieder physischer oder chemischer Natur sind . . . Infolgedessen ist die historische Tatsache nicht *mehr* »gegeben« als die anderen; der Historiker oder der Agent des historischen Werdens konstituiert sie durch Abstraktion und gleichsam unter der Drohung eines unendlichen Regresses.

Was aber für die Konstituierung der historischen Tatsache gilt, gilt nicht minder für ihre Auswahl. Auch in dieser Hinsicht wählen der Historiker und der Agent der Geschichte, sie zergliedern und zerschneiden, denn eine wirklich totale Geschichte würde sie mit dem Chaos konfrontieren. Jede Ecke des Raumes birgt eine Vielzahl von Individuen, deren jedes das historische Werden auf eine mit den anderen nicht vergleichbare Weise totalisiert; schon für ein einziges dieser Individuen ist jeder Augenblick der Zeit unerschöpflich reich an physischen und psychischen Vorfällen, die alle ihre Rolle in seiner Totalisierung spielen. Sogar eine Geschichte, die sich universal nennt, ist nur ein Nebeneinander von lokalen Geschichten, innerhalb deren (und zwischen denen) die Lücken wesentlich zahlreicher sind als die ausgefüllten Stellen. Und es wäre müßig zu glauben, daß man durch Vermehrung der Mitarbeiter und durch Intensivierung der Forschungen zu einem besseren Ergebnis käme: solange die Geschichte nach Signifikanz strebt, verurteilt sie sich dazu, Gebiete, Epochen, Menschengruppen und Individuen in diesen Gruppen auszuwählen und sie als diskontinuierliche Figuren gegen ein Kontinuum abzuheben, das gerade noch als Hintergrund dienen kann. Eine wahrhaft totale Geschichte würde sich selbst neutralisieren: ihr Produkt wäre gleich Null. Was die Geschichte möglich macht, ist, daß eine Unter-Gesamtheit von Ereignissen in einer gegebenen Periode ungefähr die gleiche Signifikanz für ein Kontingent von Individuen besitzt, die nicht notwendigerweise diese Ereignisse miterlebt haben müssen und

sie sogar aus dem Abstand mehrerer Jahrtausende betrachten können. Die Geschichte ist also niemals die Geschichte, sondern die Geschichte-für.* Parteiisch, auch wenn sie es nicht wahrhaben will, bleibt sie unvermeidlich partiell, was auch eine Art der Parteilichkeit ist. Sobald man sich vornimmt, die Geschichte der Französischen Revolution zu schreiben, weiß man (oder sollte es wissen), daß sie nicht gleichzeitig und mit demselben Anspruch die des Jakobiners und die des Aristokraten sein kann. Der Hypothese zufolge sind ihre jeweiligen Totalisierungen (deren jede sich antisymmetrisch zur anderen verhält) gleicherweise wahr. Man muß also zwischen zwei Parteien wählen: entweder einer von beiden oder einer dritten (denn es gibt ihrer unendlich viele) den Vorrang geben und darauf verzichten, in der Geschichte eine Gesamttotalisierung partieller Totalisierungen zu suchen; oder allen eine gleiche Wirklichkeit zu erkennen: doch nur, um zu entdecken, daß die Französische Revolution, so, wie man von ihr spricht, nicht existiert hat.

Die Geschichte entgeht also nicht dieser aller Erkenntnis gemeinsamen Verpflichtung, einen Code zu verwenden, um ihren Gegenstand zu analysieren, selbst (und besonders) wenn man diesem Gegenstand eine kontinuierliche Wirklichkeit zuschreibt.** Die Besonderheit der historischen Erkenntnis liegt nicht in dem Fehlen eines Code, was illusorisch ist, sondern in dessen besonderer Natur: er besteht in einer Chronologie. Es gibt keine Geschichte ohne Daten; um sich davon zu überzeugen, braucht man nur zu beobachten, wie ein Schüler Geschichte lernt: er reduziert sie auf einen fleischlosen

* Sicher, werden die Parteidünger Sartres sagen. Aber dessen ganzes Unternehmen beweist, daß man, wenn auch die Subjektivität der Geschichte-für-mich der Objektivität der Geschichte-für-uns Platz machen kann, doch nur dann das Ich in ein Uns zu verkehren vermag, wenn man dieses Uns verurteilt, nur ein Ich in der zweiten Potenz zu sein, das selbst gegenüber anderen Uns hermetisch abgeschlossen ist. Der Preis, der damit für die Illusion gezahlt wird, die (in einem solchen System) unauflösbar Antinomie zwischen dem Ich und dem Anderen überwunden zu haben, besteht in der Zuweisung der metaphysischen Funktion des Anderen an die Papua durch das historische Bewußtsein. Indem die historische Vernunft diese auf Mittel reduziert, die gerade gut genug sind, ihren philosophischen Appetit zu stillen, huldigt sie einer Art intellektuellem Kannibalismus, der in den Augen des Ethnographen weit empörender ist als der eigentliche.

** In diesem Sinne auch kann man von einer Antinomie der historischen Erkenntnis sprechen: wenn diese meint, das Kontinuierliche zu erreichen, ist sie unmöglich, weil zu einer Regression ins Unendliche verurteilt; um sie aber möglich zu machen, muß man die Ereignisse quantifizieren, und dann verschwindet die Zeitlichkeit als bevorrechtigte Dimension der historischen Erkenntnis, weil jedes Ereignis von dem Augenblick an, da es quantifiziert ist, in allen Fällen so behandelt werden kann, als wäre es das Ergebnis einer Auswahl unter vorher existierenden Möglichkeiten.

Körper, dessen Knochengerüst die Daten bilden. Nicht ohne Grund hat man sich gegen diese trockene Methode gewandt, wobei man jedoch oft ins andere Extrem verfiel. Wenn auch die Daten weder die ganze Geschichte ausmachen noch das Interessanteste an der Geschichte sind, so würde die Geschichte in nichts zerfließen, wenn sie fehlten, da ihre ganze Originalität und Spezifizität in der Erfassung der Beziehung zwischen Vorher und Nachher liegt, die sich auflösen müßte, wenn ihre einzelnen Punkte nicht wenigstens virtuell datiert werden könnten.

Die chronologische Kodierung aber verschleiert eine Natur, die weit komplexer ist, als man es sich vorstellt, wenn man die Daten der Geschichte in Form einer einfachen linearen Reihe begreift. Zunächst bezeichnet ein Datum einen *Augenblick* in einer Abfolge: d_2 folgt auf d_1 und geht d_3 voraus; in dieser Hinsicht fungiert das Datum nur als Ordinalzahl. Aber jedes Datum ist auch eine Kardinalzahl und drückt als solche eine *Entfernung* in bezug auf die nächstliegenden Daten aus. Für die Kodierung einiger Perioden der Geschichte verwenden wir viele Daten; für andere weniger. Diese variable Quantität von Daten, die auf Perioden gleicher Dauer angewandt werden, mißt, was man den Druck der Geschichte nennen könnte: es gibt »heiße« Chronologien, nämlich Epochen, in denen, in den Augen des Historikers, zahlreiche Ereignisse den Charakter von differentiellen Elementen haben. Andere dagegen, in denen für ihn (und natürlich für die Menschen, die sie miterlebt haben) wenig oder zuweilen gar nichts passiert ist. Drittens und vor allem ist ein Datum das *Glied* einer Klasse. Diese Datenklassen definieren sich durch den bezeichnenden Charakter, den jedes Datum innerhalb der Klasse gegenüber den anderen Daten besitzt, die gleichfalls Teil von ihr sind, und durch das Fehlen dieses bezeichnenden Charakters hinsichtlich der Daten, die zu einer anderen Klasse gehören. So gehört das Datum 1685 zu einer Klasse, die als Glieder auch die Daten 1610, 1648 und 1715 hat; sie besagt jedoch nichts in bezug auf die aus den Daten erstes, zweites, drittes, vierthes Jahrtausend gebildete Klasse und auch nichts in bezug auf die Klasse der Daten 23. Januar, 17. August, 30. September usw.

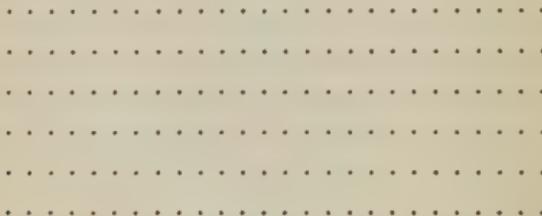
Wenn dem so ist, worin besteht dann der Code des Historikers? Sicherlich nicht in den Daten, da diese nicht rekursiv sind. Man kann die Temperaturänderungen mit Hilfe von Zahlen kodieren, da das Ablesen einer Zahl auf der Skala des Thermometers an die Wieder-

kehr einer früheren Situation erinnert: jedesmal, wenn ich 0° lese, weiß ich, daß es kalt ist, und ziehe einen wärmeren Mantel an. Doch für sich genommen, hätte ein historisches Datum keinen Sinn, da es auf nichts anderes verwiese als auf sich: wenn ich nichts von der Neuzeit weiß, sagt mir das Datum 1634 gar nichts. Der Code kann also nur in Klassen von Daten bestehen, in denen jedes Datum so weit Bedeutung bekommt, als es mit anderen Daten komplexe Korrelations- und Gegensatzbeziehungen unterhält. Jede Klasse definiert sich durch eine Frequenz und untersteht dem, was man einen Körper oder ein Geschichtsgebiet nennen könnte. Die historische Erkenntnis verfährt also auf dieselbe Art und Weise wie ein Apparat mit modulierter Frequenz: wie der Nerv kodiert sie eine kontinuierliche – und als solche asymbolische – Quantität durch Impulsfrequenzen, die ihren Schwankungen proportional sind. Was die Geschichte selbst anbelangt, so läßt sie sich nicht in der Form einer aperiodischen Reihe darstellen, von der wir nur einen Bruchteil kennen würden. Die Geschichte ist ein diskontinuierliches Ganzes, das aus Geschichtsgebieten besteht, von denen jedes durch eine Eigenfrequenz und eine differentielle Kodierung des Vorher und des Nachher definiert ist. Zwischen den Daten, aus denen jedes sich zusammensetzt, ist der Übergang ebensowenig möglich wie zwischen rationalen und irrationalen Zahlen. Genauer gesagt: die jeder Klasse eigenen Daten sind irrational in bezug auf alle Daten der anderen Klassen.

Es ist also nicht nur illusorisch, sondern auch widerspruchsvoll, das historische Werden als einen kontinuierlichen Ablauf aufzufassen, der mit einer in zehn oder hundert Jahrtausenden kodierten Vorgeschichte beginnt und sich im Maßstab der Jahrtausende, vom 4. oder 3. an, fortsetzt, um dann in Form einer hundertjährigen Geschichte weiterzulaufen, die je nach Gutdünken des Historikers gespickt wird mit Abschnitten von jährlicher Geschichte innerhalb des Jahrhunderts oder täglicher Geschichte innerhalb des Jahres, wenn nicht gar Stunden innerhalb eines Tages. Alle diese Daten bilden keine Reihe: sie gehören verschiedenen Gattungen an. Um uns nur an ein einziges Beispiel zu halten: die Kodierung, die wir für die Vorgeschichte verwenden, ist nicht die Vorbereitung jener, die uns für die moderne und neueste Geschichte dient; jeder Code verweist auf ein Bedeutungssystem, das zumindest theoretisch auf die virtuelle Totalität der menschlichen Geschichte anwendbar ist. Die Ereignisse, die für einen Code bedeutsam sind, sind es nicht für einen anderen. Die

berühmtesten Episoden der neueren und der Zeitgeschichte verlieren ihre Relevanz, wenn sie im System der Vorgeschichte kodiert werden, abgesehen vielleicht (aber auch darüber wissen wir nichts) von einigen massiven Aspekten der im Weltmaßstab betrachteten demographischen Entwicklung, der Erfindung der Dampfmaschine, der Elektrizität und der Atomenergie.

Wenn der allgemeine Code nicht in Daten besteht, die man in einer linearen Reihe anordnen kann, sondern in Klassen von Daten, von denen jede ein autonomes Bezugssystem liefert, tritt der diskontinuierliche und klassifikatorische Charakter der historischen Erkenntnis deutlich hervor. Sie arbeitet mittels einer rechteckigen Matrix:



wo jede Linie Klassen von Daten darstellt, die man schematisch Stunden, Tage, Jahre, Jahrhunderte, Jahrtausende usw. nennen kann und die zusammen ein diskontinuierliches Ganzes bilden. In einem System dieser Art ist die angebliche historische Kontinuität nur mittels trügerischer Einzeichnungen gesichert.

Das ist noch nicht alles. Abgesehen davon, daß die inneren Lücken einer jeden Klasse nicht durch den Rückgriff auf andere Klassen ausgefüllt werden können, verweist auch jede Klasse in ihrer Totalität immer auf eine andere Klasse, die die Grundlage einer Intelligibilität enthält, auf welche die erste keinen Anspruch erheben kann. Die Geschichte des 17. Jahrhunderts ist eine »jährliche«, aber das 17. Jahrhundert als Geschichtsgebiet gehört zu einer anderen Klasse, die es durch Bezugnahme auf vergangene und künftige Jahrhunderte kodiert; und das Gebiet der modernen Zeit wird wiederum zum Element einer Klasse, in welcher es in Korrelation und Gegensatz zu anderen »Zeiten« erscheint: Mittelalter, Antike, Neuzeit usw. Diese verschiedenen Gebiete aber entsprechen Geschichtsphasen von ungleicher Mächtigkeit.

Die biographische und anekdotische Geschichte, die ganz unten auf der Stufenleiter steht, ist eine schwache Geschichte, die in sich selbst nicht ihre eigene Verständlichkeit enthält; diese kommt ihr erst zu,

wenn man sie en bloc in eine Geschichte überführt, die stärker ist als sie; und diese unterhält mit einer Klasse von noch höherem Rang die gleiche Beziehung. Dennoch würde man zu Unrecht glauben, diese Verschachtelungenstellten nach und nach eine Totalgeschichte her; denn was man auf der einen Seite gewinnt, verliert man auf der anderen. Die biographische und anekdotische Geschichte ist die am wenigsten explikative; aber vom Standpunkt der Information aus ist sie die reichste, da sie die Individuen in ihrer Besonderheit betrachtet und bei jedem einzelnen die Nuancen des Charakters, die Umwege seiner Motive und die Phasen seiner Überlegungen beschreibt. Diese Information wird schematisch, tritt mehr und mehr in den Hintergrund und verschwindet dann völlig, sobald man zu immer »stärkeren« Geschichten übergeht.* Infolgedessen verliert der Historiker, je nach der Ebene, auf die er sich stellt, an Information, was er an Verständnis gewinnt oder umgekehrt, wie wenn die Logik des Konkreten ihre logische Natur in Erinnerung rufen wollte, indem sie in die Knetmasse des Werdens eine undeutliche Skizze des Gödelschen Theorems modellierte. In bezug auf jedes der Geschichtsgebiete, auf das der Historiker verzichtet, liegt seine relative Wahl immer nur zwischen einer Geschichte, die mehr lehrt und weniger erklärt, und einer Geschichte, die mehr erklärt und weniger lehrt. Und wenn er dem Dilemma entgehen will, hat er nur die Möglichkeit, die Geschichte zu verlassen: entweder nach unten, wenn ihn das Suchen nach Information zuerst von der Untersuchung der Gruppen

* Jedes Geschichtsgebiet ist »umschrieben« in bezug auf das von unmittelbar niedrigerem Rang und »eingeschrieben« in bezug auf das von höherem Rang. Man kann also feststellen, daß jede schwache Geschichte eines »eingeschriebenen« Gebiets die starke Geschichte des »umschriebenen« Gebiets ergänzt und der schwachen Geschichte desselben Gebiets widerspricht (insofern es selbst ein »eingeschriebenes« Gebiet ist). Jede Geschichte ist also von einer unbestimmten Zahl von Gegengeschichten begleitet, deren jede die anderen ergänzt: zu einer Geschichte vom Rang 1 entspricht eine Gegengeschichte vom Rang 2 usw. Das Fortschreiten der Erkenntnis und die Schaffung neuer Wissenschaften geschieht durch Erzeugung von Gegengeschichten, die beweisen, daß eine bestimmte Ordnung, die nur auf einer Ebene möglich ist, auf einer anderen aufhört, möglich zu sein. Die Gegengeschichte der Französischen Revolution, wie Gobineau sie sich vorstellte, ist auf der Ebene, auf der die Revolution vor ihm gedacht worden ist, kontradiktiorisch; sie wird logisch denkbar (was nicht besagt, daß sie wahr sei), wenn man sich auf eine neue Ebene stellt, die Gobineau im übrigen ungeschickt ausgewählt hat; das heißt unter der Bedingung, daß man von einer »jährlichen« oder »säkularen« (und auch politischen, sozialen und ideologischen) Geschichte übergeht zu einer »tausendjährigen« oder »mehrtausendjährigen« (und auch kulturellen und anthropologischen) Geschichte; ein Verfahren, das Gobineau nicht erfunden hat, und das man »Boulainvillers'sche Transformation« nennen könnte.

zu der der Individuen und dann zu deren Motivationen führt, die ihrer persönlichen Geschichte und ihrem Temperament entspringen, d. h. einem infrahistorischen Gebiet, wo Psychologie und Physiologie herrschen; oder nach oben, wenn das Bedürfnis des Verstehenwollens ihn dazu veranlaßt, die Geschichte in die Vorgeschichte zu verlegen und diese wiederum in die allgemeine Entwicklung organisierter Wesen, die sich nur im Rahmen der Biologie, der Geologie und schließlich der Kosmologie erklären läßt.

Aber es gibt ein weiteres Mittel, das Dilemma zu umgehen, ohne deshalb die Geschichte zu zerstören. Man braucht nur erkennen, daß die Geschichtswissenschaft eine Methode ist, der kein genaues Objekt entspricht, und infolgedessen die Äquivalenz zwischen dem Begriff der Geschichte und dem der Menschheit zu verwerfen, die man uns mit dem uneingestandenen Ziel einzureden versucht, die Historizität zum letzten Refugium eines transzendentalen Humanismus zu machen: als ob die Menschen, wenn sie nur auf ein Ich verzichten, das schon allzusehr an Konsistenz verloren hat, auf der Ebene des Wir die Illusion der Freiheit wiederfinden könnten.

In Wahrheit ist die Geschichtswissenschaft nicht an den Menschen oder an irgendein besonderes Objekt gebunden. Sie besteht ganz und gar in ihrer Methode, von der man aus Erfahrung weiß, daß sie unerlässlich ist, um die Integralität der Elemente einer beliebigen menschlichen oder nichtmenschlichen Struktur zu erfassen. Keineswegs also führt die Suche nach der Intelligibilität schließlich zur Geschichte als zu ihrem Endpunkt, vielmehr dient die Geschichte jeder Suche nach Verständnis als Ausgangspunkt. Wie man von bestimmten Karrieren sagt, sie führten überallhin, so auch die Geschichte, unter der Bedingung allerdings, daß man aus ihr heraustritt.

Diese andere Sache, auf die die Geschichte zurückverweist, wenn es ihr an Bezügen fehlt, beweist, daß die historische Erkenntnis, welches auch ihr Wert sein mag (den wir nicht bestreiten wollen), es nicht verdient, daß man sie den anderen Formen der Erkenntnis als eine absolut bevorrechtigte Form gegenüberstellt. Wir haben weiter oben (S. 280 f.) darauf hingewiesen, daß man sie schon im wilden Denken verwurzelt finden kann, und wir begreifen jetzt, warum sie sich dort nicht entfaltet. Das wilde Denken ist seinem Wesen nach zeitlos; es will die Welt zugleich als synchronische und diachronische

Totalität erfassen, und die Erkenntnis, die es daraus gewinnt, ähnelt derjenigen, wie sie Spiegel bieten, die an einander gegenüberliegenden Wänden hängen und sich gegenseitig (sowie die Gegenstände in dem Raum, der sie trennt) widerspiegeln. Unzählige Bilder entstehen gleichzeitig, und keines ist dem anderen genau gleich; und folglich erbringt jedes von ihnen nur eine Teilkenntnis der Dekoration und des Mobiliars, deren Gruppierung durch unveränderliche eine Wahrheit ausdrückende Eigentümlichkeiten charakterisiert ist. Das wilde Denken vertieft seine Erkenntnis mit Hilfe von *imagines mundi*. Es baut Gedankengebäude, die ihm das Verständnis der Welt erleichtern, um so mehr als sie ihr gleichen. In diesem Sinn konnte man es als Analogiedenken definieren.

Aber in diesem Sinn unterscheidet es sich auch vom domestizierten Denken, bei dem die historische Erkenntnis nur ein Aspekt ist. Die Sorge um die Kontinuität, die diese Erkenntnis inspiriert, erscheint in der zeitlichen Ordnung tatsächlich als die Manifestation einer Erkenntnis, die nicht mehr kontinuierlich und analogisch ist, sondern interstitiell und vereinigend: anstatt die Objekte durch Schemata zu verdoppeln, denen man die Rolle von zusätzlichen Objekten gegeben hat, sucht sie eine ursprüngliche Diskontinuität zu überwinden, indem sie die Objekte miteinander verbindet. Aber gerade diese Vernunft, die völlig damit beschäftigt ist, die Abstände zu verringern und die Unterschiede aufzuheben, kann mit gutem Recht »analytisch« genannt werden. Paradoxe Weise gehen neuerdings für das moderne Denken »das Kontinuierliche, die Variabilität, die Relativität und der Determinismus zusammen«. (Auger, S. 475)

Man wird dieses analytische und abstrakte Kontinuierliche zweifellos dem der Praxis gegenüberstellen, wie konkrete Individuen sie erleben. Aber auch dieses zweite Kontinuierliche erscheint abgeleitet wie das andere, da es nur die bewußte Art des Erfassens psychologischer und physiologischer Prozesse ist, die selbst diskontinuierlich sind. Wir bestreiten nicht, daß die Vernunft sich auf dem praktischen Feld entwickelt und wandelt: die Art und Weise, wie der Mensch denkt, ist der Ausdruck seiner Beziehungen zur Welt und zu den Menschen. Aber damit die Praxis als Denken gelebt werden kann, muß zunächst (in einem logischen und nicht historischen Sinn) das Denken existieren: seine Ausgangsbedingungen müssen also in der Form einer objektiven Struktur des psychischen Mechanismus und

des Gehirns gegeben sein, ohne die es weder Praxis noch Denken geben würde.

Wenn wir also das wilde Denken als ein System von Begriffen beschreiben, die in Bildern verdichtet sind, nähern wir uns keinesfalls den Robinsonaden (Sartre, S. 642 f.) der konstituierenden Dialektik: jede konstituierende Vernunft setzt eine konstituierte Vernunft voraus. Aber selbst wenn man Sartre den Zirkelschluß nachsieht, in den er verfällt, um den »verdächtigen Charakter« zu verwischen, der den ersten Etappen seiner Synthese anhängt, sind es doch »Robinsonaden«, die er vorschlägt, diesmal als Beschreibung von Phänomenen, wenn er nämlich den Sinn des matrimonialen Austauschs, des Potlatsch oder der Darstellung der Heiratsregeln durch einen melanesischen Eingeborenen rekonstruieren will. Sartre bezieht sich dann auf ein in der Praxis der Organisatoren erlebtes Verstehen, eine bizarre Formulierung, der nichts Wirkliches entspricht, außer vielleicht die Undurchsichtigkeit, die jede fremde Gesellschaft demjenigen entgegenstellt, der sie von außen betrachtet, und die ihn dazu veranlaßt, die Lücken seiner eigenen Beobachtung in Form positiver Attribute auf sie zu projizieren. Zwei Beispiele mögen uns helfen, unseren Gedanken zu präzisieren.

Jeder Ethnologe ist unweigerlich von der Tatsache überrascht, daß die verschiedensten Gesellschaften die Initiationsriten in der gleichen Weise begrifflich fassen. Ob in Afrika, Amerika, Australien oder Melanesien, immer folgen diese Riten demselben Schema: man beginnt damit, die ihren Familien entrissenen Novizen symbolisch zu »töten«, man hält sie im Wald oder im Busch verborgen, wo sie den Prüfungen des Jenseits unterzogen werden; danach »werden sie wiedergeboren« als Mitglieder der Gesellschaft. Wenn man sie ihren natürlichen Eltern zurückgibt, simulieren diese alle Phasen einer neuen Niederkunft und nehmen eine neue Erziehung vor, die selbst die elementaren Gesten des Essens und des Ankleidens betrifft. Es wäre reizvoll, diese Gesamtheit von Erscheinungen als einen Beweis dafür zu interpretieren, daß in diesem Stadium das Denken vollständig in der Praxis verdichtet ist. Das hieße aber, die Dinge verkehrt herum sehen, da es bei uns die wissenschaftliche Praxis ist, die die Begriffe des Todes und der Geburt von allem entleert hat, was nicht den einfachen physiologischen Vorgängen entsprach, und sie ungeeignet machte, andere Bedeutungen zu tragen. In den Gesellschaften mit Initiationsriten bieten Geburt und Tod Stoff für eine

reiche und vielfältige Begriffsbildung, insofern eine wissenschaftliche Erkenntnis, die sich auf das praktische Ergebnis richtet – das ihnen fehlt –, diese (und viele andere) Begriffe nicht des größten Teils eines Sinnes beraubt hat, der den Unterschied von Wirklichem und Imaginärem transzendiert: eines vollen Sinnes, von dem wir auf der reduzierten Bühne der Bildersprache fast nur noch ein Fantom beschwören können. Was uns also als Verdichtung erscheint, ist das Kennzeichen eines Denkens, das die Worte, deren es sich bedient, ganz einfach ernst nimmt, während es sich für uns unter ähnlichen Umständen lediglich um Wort-»Spiele« handelt.

Die Tabus der Schwiegereltern bieten Stoff für ein Gleichnis, das auf einem anderen Weg zu demselben Schluß führt. Das häufige Verbot jedes physischen oder sprachlichen Kontaktes zwischen nahen Verwandten kam den Ethnologen so seltsam vor, daß sie ständig neue erklärende Hypothesen ersannen, ohne immer nachzuprüfen, ob diese sich nicht gegenseitig überflüssig machten. So erklärt Elkin die Seltenheit der Heirat mit der patrilateralen Kusine in Australien damit, daß ein Mann, der jeden Kontakt mit seiner Schwiegermutter vermeiden muß, gut beraten ist, wenn er diese unter den Frauen auswählt, die seiner eigenen lokalen Gruppe (zu der die Schwestern seines Vaters gehören) völlig fremd sind. Die Regel selbst soll den Zweck haben, zu verhindern, daß eine Mutter und ihre Tochter sich um die Zuneigung desselben Mannes streiten; schließlich soll sich das Tabu durch Kontamination auf die Großmutter mütterlicherseits der Frau und deren Mann erstreckt haben. Wir haben also vier konkurrierende Interpretationen einer einzigen Erscheinung: als Funktion eines Heiratstypus, als Ergebnis einer psychologischen Berechnung, als Schutz gegen triebhafte Neigungen und als Produkt einer Assoziation durch Kontiguität. Und doch ist der Autor nicht zufrieden, da in seinen Augen das Tabu des Schwiegervaters einer fünften Interpretation bedarf: der Schwiegervater ist Gläubiger des Mannes, dem er seine Tochter gegeben hat, und der Schwiegersohn fühlt sich ihm gegenüber in einer unterlegenen Stellung. (Elkin 4, S. 66 f., 117 ff.)

Wir können uns mit der letzten Interpretation zufrieden geben, da sie allen ins Auge gefaßten Fällen vollkommen gerecht wird und die anderen Interpretationen überflüssig macht, indem sie ihre Naivität hervorhebt. Warum aber ist es so schwierig, diese Bräuche an ihren eigentlichen Platz zu stellen? Der Grund dafür scheint uns darin zu liegen, daß die Bräuche unserer eigenen Gesellschaft, die man mit

A 3 7

ihnen vergleichen könnte und die einen Anhaltspunkt liefern würden, sie zu identifizieren, bei uns nur noch im Zustand der Auflösung vorhanden sind, während sie sich in diesen exotischen Gesellschaften in einer kompakten Form zeigen, die es uns schwer macht, sie wiederzuerkennen.

Auch wir haben das Tabu der Schwiegereltern, zumindest sein annäherndes Äquivalent. Das nämlich, das uns verbietet, die Großen dieser Welt direkt anzusprechen, und uns verpflichtet, Platz zu machen, wenn sie vorbeikommen. Jedes Protokoll bestätigt das: man richtet nicht als erster das Wort an den Präsidenten der Republik oder an die Königin von England; und dieselbe Zurückhaltung wahren wir, wenn unvorhergesehene Umstände zwischen einem Vorgesetzten und uns eine engere Annäherung schaffen, als es die soziale Distanz, die uns trennt, gutheißt. In den meisten Gesellschaften aber geht die Stellung des Gebers einer Frau mit einer sozialen (zuweilen auch wirtschaftlichen) Überlegenheit einher; die des Nehmers mit einer Unterlegenheit und Abhängigkeit. Diese Ungleichheit der dergestalt Verbundenen kann sich objektiv in den Institutionen ausdrücken, einer lockeren oder festen Hierarchie, oder sie kann sich subjektiv in dem System zwischenpersönlicher Beziehungen ausdrücken, mittels Privilegien und Verboten.

Es liegt also kein Geheimnis in den Bräuchen, die die gelebte Erfahrung uns in ihrer Interiorität entschleiert. Wir werden nur von den konstitutiven Bedingungen verwirrt, die in jedem einzelnen Fall anders liegen. Bei uns sind sie von anderen Bräuchen genau abgehoben und an einen unzweideutigen Rahmen gebunden. In den exotischen Gesellschaften dagegen sind dieselben Bräuche und derselbe Rahmen gleichsam in andere Bräuche und in einen anderen Rahmen eingelassen: in den der Familienbindungen, mit dem sie uns unvereinbar zu sein scheinen. Wir können uns schlecht vorstellen, daß der Schwiegersohn des Präsidenten der Republik im vertrauten Kreis in ihm den Staatschef sieht, der gegenüber dem Schwiegervater den Vorrang hat; und wenn sich der Gemahl der Königin von England in der Öffentlichkeit auch als der erste ihrer Untertanen gibt, so haben wir doch guten Grund anzunehmen, daß er im engen Kreis einfach nur ein Ehemann ist. Er ist entweder das eine oder das andere. Das oberflächlich Befremdende des Tabus der Schwiegereltern kommt daher, daß hier zugleich das eine und das andere gilt.

Infolgedessen erscheint, wie wir es für die Operationen der Vernunft

schon festgestellt haben, das System von Ideen und Haltungen hier nur *verkörpert*. An sich bietet dieses System nichts, was den Ethnologen verwirren könnte: meine Beziehung zum Präsidenten der Republik besteht ausschließlich in negativen Verhaltensregeln, da unsere eventuellen Beziehungen, bei Fehlen von anderen Bindungen, vollständig durch die Regel definiert werden, daß ich mit ihm nur spreche, wenn er mich dazu auffordert, und daß ich mich in respektvoller Entfernung von ihm halte. Es würde jedoch genügen, daß diese abstrakte Beziehung in eine konkrete Beziehung gehüllt wäre und daß die Haltungen, die jeder Beziehung eigen sind, sich kumulierten, und ich wäre alsbald ebenso in meine Familie verstrickt wie ein australischer Eingeborener. Was uns als eine größere soziale Freiheit erscheint und als eine größere intellektuelle Beweglichkeit, hängt also damit zusammen, daß wir lieber mit Einzelstücken, wenn nicht gar mit »Kleingeld« operieren, während der Eingeborene ein logischer Scheffler ist: unablässig verknüpft er die Fäden, unaufhörlich zieht er alle Aspekte des Realen zusammen, seien diese nun physischer, sozialer oder geistiger Art. Wir handeln mit unseren Ideen; er dagegen hortet sie zu einem Schatz. Das wilde Denken setzt eine Philosophie der Endlichkeit in die Praxis um.

Daher stammt auch das immer wieder neue Interesse, das es einflößt. Diese Sprache mit dem beschränkten Vokabular, die jede beliebige Nachricht durch Kombinationen von Gegensätzen zwischen konstitutiven Einheiten auszudrücken versteht, diese Logik des Verstehens, für die die Inhalte nicht von der Form zu trennen sind, diese Systematik der endlichen Klassen, dieses aus Bedeutung gefertigte Universum erscheinen uns nicht mehr als die retrospektiven Zeugen einer Zeit,

»... où le ciel sur la terre
Marchait et respirait dans un peuple de dieux«,

und die der Dichter nur deshalb beschwört, um zu fragen, ob man sie beweinen soll oder nicht. Heute ist uns diese Zeit zurückgegeben dank der Entdeckung einer Welt der Information, in der von neuem die Gesetze des wilden Denkens herrschen: ein Himmel, der in einem Volk von Sendern und Empfängern auf Erden wandelt, deren Nachrichten, solange sie im Umlauf sind, Objekte der physischen Welt bilden und zugleich von außen und von innen erfaßt werden können.

Die Vorstellung, daß die Welt der Primitiven (oder der sogenannten Primitiven) hauptsächlich aus Nachrichten besteht, ist nicht neu. Doch noch in jüngster Zeit schrieb man dem, was man zu Unrecht für ein Unterscheidungsmerkmal hielt, einen negativen Wert zu, wie wenn dieser Unterschied zwischen der Welt der Primitiven und der unseren die Erklärung für deren geistige und technologische Unterlegenheit enthielte, während er sie weit eher mit den modernen Theoretikern der Dokumentation auf die gleiche Stufe stellt.* Die moderne Physik mußte erst entdecken, daß eine semantische Welt alle Eigenschaften eines absoluten Objekts besitzt, damit man erkennen konnte, daß die Art und Weise, wie die Primitiven ihre Welt begrifflich fassen, nicht nur kohärent ist, sondern gerade diejenige, die sich angesichts eines Objekts, dessen elementare Struktur das Bild einer diskontinuierlichen Komplexität zeigt, aufdrängt.

Damit war auch die falsche Antinomie zwischen logischer Mentalität und prälogischer Mentalität überwunden. Das wilde Denken ist in demselben Sinne und auf dieselbe Weise logisch, wie es unser Denken ist, aber nur dann, wenn es sich auf die Erkenntnis einer Welt richtet, der es zugleich physische und semantische Eigenschaften zuerkennt. Ist dieses Mißverständnis auch beseitigt, so bleibt immerhin die Tatsache bestehen, daß dieses Denken, anders als Lévy-Bruhl glaubt, mit den Mitteln der Vernunft und nicht der Affektivität arbeitet; mit Hilfe von Unterscheidungen und Gegensätzen, nicht durch Verschmelzung und Partizipation. Obwohl der Ausdruck damals noch nicht gebräuchlich war, zeigen zahlreiche Texte von Durkheim und Mauss, daß sie das sogenannte primitive Denken als ein quantifiziertes Denken begriffen hatten.

Man wird einwenden, daß zwischen dem Denken der Primitiven und dem unseren ein wesentlicher Unterschied fortbesteht: die Informationstheorie interessiert sich für Nachrichten, die authentisch solche sind, während die Primitiven bloße Manifestationen des physischen Determinismus fälschlich für Nachrichten nehmen. Aber es

* Der Dokumentenforscher verwirft nicht und diskutiert auch nicht die Substanz des Werkes, das er analysiert, um daraus die konstitutiven Einzelheiten seines Code abzuleiten oder sie ihm dadurch anzupassen, daß er sie miteinander kombiniert oder in noch kleinere Einheiten zerlegt, wenn es nötig ist. Er behandelt also die Autoren wie Götter, deren Offenbarungen auf Papier geschrieben sind, anstatt den Wesen und Dingen eingeprägt zu sein, und doch den gleichen heiligen Wert zeigen, der mit dem überaus bedeutsamen Charakter zusammenhängt, den man sei's aus methodologischen, sei's aus ontologischen Gründen der Hypothese zufolge in beiden Fällen anzuerkennen nicht umhin kann.

gibt zwei Gründe, die diesem Argument alles Gewicht nehmen. Erstens ist die Informationstheorie verallgemeinert worden, und sie erstreckt sich auf Erscheinungen, die nicht von sich aus den Charakter von Nachrichten haben, namentlich auf die der Biologie; die Illusionen über den Totemismus haben zumindest den Vorteil gehabt, den wichtigen Platz ins Licht zu rücken, der Erscheinungen dieser Art in der Ökonomie der Klassifikationssysteme zukommt. Indem die Menschen die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften des Tier- und Pflanzenreiches behandelten, als seien es die Elemente einer Nachricht, und indem sie dabei »Signaturen« – also Zeichen – entdeckten, haben sie Irrtümer der Ortung begangen: das bezeichnende Element war nicht immer das, das sie dafür hielten. Aber obwohl ihnen perfektionierte Instrumente fehlten, die ihnen die Möglichkeit hätten geben können, es dort zu sehen, wo es am häufigsten ist, nämlich auf mikroskopischer Ebene, erkannten sie bereits, »wie durch eine Wolke hindurch«, Prinzipien der Interpretation, bei denen es der Entdeckungen der neuesten Zeit bedurfte – Telekommunikation, Datenverarbeitungsmaschinen und Elektronenmikroskope –, damit uns ihr heuristischer Wert und ihre Kongruenz mit der Wirklichkeit offenbar wurde.

Besonders aus der Tatsache, daß die Nachrichten (während ihrer Übermittlungsperiode, in der sie objektiv außerhalb des Bewußtseins der Sender und der Empfänger existieren) gemeinsame Eigenschaften mit der physischen Welt zeigen, folgt, daß die Menschen, wenn sie sich auch hinsichtlich der physischen Phänomene irrten (nicht absolut, aber relativ auf der Ebene, auf der sie sie verstanden) und sie als Nachrichten interpretierten, immerhin zu einigen ihrer Eigenschaften Zugang fanden. Damit eine Informationstheorie erarbeitet werden konnte, war es zweifellos unerlässlich, daß man entdeckte, daß die Welt der Information ein Teil oder ein Aspekt der natürlichen Welt ist. Aber wenn die Gültigkeit des Übergangs der Naturgesetze in solche der Information einmal bewiesen ist, schließt sie die Gültigkeit des umgekehrten Übergangs ein: dessen, der seit Jahrtausenden dem Menschen erlaubt, sich den Naturgesetzen auf dem Wege der Information zu nähern.

Gewiß, die Eigenschaften, die dem wilden Denken zugänglich sind, sind nicht die, welche die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich ziehen. Man kann sich der physischen Welt von zwei engegengesetzten Standpunkten aus nähern: von einem äußerst konkreten oder

einem äußerst abstrakten aus; entweder unter dem Aspekt der sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten oder unter dem der formalen Eigenschaften. Daß aber, zumindest theoretisch, und wenn nicht plötzliche Änderungen der Perspektive sich ergeben hätten, beide Wege sich hätten schneiden müssen, erklärt, daß sie beide und unabhängig voneinander in Zeit und Raum zu unterschiedlichen, wenn auch gleichermaßen positiven Arten des Wissens geführt haben: zu dem Wissen, dem eine Theorie des sinnlich Wahrnehmbaren die Grundlage liefert hat und das weiterhin unsere wesentlichen Bedürfnisse befriedigt mittels der Künste der Zivilisation: Landwirtschaft, Viehzucht, Töpferei, Weberei, Aufbewahrung und Zubereitung von Nahrungsmitteln usw., deren Entfaltung in die neolithische Epoche fällt; und zu dem Wissen, das sich von vornherein auf die Ebene des Intelligiblen stellt und dem die heutige Wissenschaft entsprungen ist.

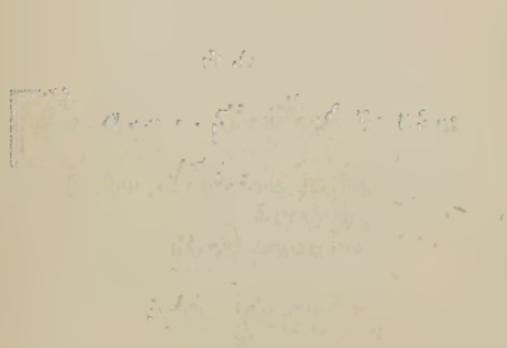
Bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hat es gedauert, bis sich lang getrennte Wege kreuzten: derjenige, der auf dem Umweg der Kommunikation zur physischen Welt Zugang findet, und derjenige, der, wie man seit kurzem weiß, auf dem Umweg der Physik zur Welt der Kommunikation Zugang findet. Der gesamte Prozeß der menschlichen Erkenntnis gewinnt so den Charakter eines geschlossenen Systems. Wiederum also bleibt man der Inspiration des wilden Denkens treu, wenn man anerkennt, daß der wissenschaftliche Geist, in seiner modernen Form, durch eine Begegnung, die nur er allein hat voraussehen können, dazu beigetragen hat, die Prinzipien dieses Denkens zu legitimieren und es wieder in seine Rechte einzusetzen.

12. Juni - 16. Oktober 1961

Verzeichnis der Abbildungen im Text

1 <i>Artemisia frigida</i> (nach C. Ledebour, <i>Icones Plantarum</i> , London-Paris 1834. Bibl. Muséum National d'Histoire Naturelle)	63
2 <i>Solidago virga aurea</i> (nach <i>Bulletin of the Torrey Botanical Club</i> , Lancaster, Pa., Mai 1893, vol. XX, Nr. 5. Bibl. Muséum National d'Histoire Naturelle)	65
3 Verteilung der Bevölkerung nach Clans der Zuñi und der Hopi der ersten Mesa	90
4 Teilkarte Melanesiens (<i>Centre documentaire sur l'Océanie de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes</i>)	94
5 Sozialstruktur und Heiratsregeln vom Typ Aranda (<i>Laboratoire de cartographie de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes</i>)	100
6 Mittlere Niederschlags Höhe in Port Darwin (nach Warner, Tabelle XI, S. 380)	111
7 Totemistische Organisationstypen auf der Halbinsel Kap York (nach R. Lauriston Sharp, »Notes on Northeast Australian Totemism«, in: <i>Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, presented in Memory of Roland Burrage Dixon, Papers of the Peabody Museum</i> , vol. XX, Cambridge, Mass. 1943)	121
8 Der totemistische Operator (<i>Laboratoire de cartographie de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes</i>)	178
9 Haarschnitt von Osage- und Omaha-Kindern je nach dem Clan (nach La Flesche 4)	199
10 <i>Brassica rapa</i> (nach Ed. Lambert, <i>Traité pratique de Botanique</i> , Paris 1883)	235
11 Tschuringa eines Aranda-Mannes vom Frosch-Totem (nach Spencer und Gillen)	276

Anhang



Bibliographie

Alviano, F. de
»Notas etnograficas sobre os Ticunas do Alto Solimões.« *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, vol. 180, 1943

Anderson, A. J. O. und Dibble, Ch. E.
Florentine Codex. Book 2, Santa Fe, N. M., 1951

Anderson, E.
Plants, Man and Life, Boston 1952

Anthony, H. G.
Field Book of North American Mammals, New York 1928

Auger, P.
»Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours«, *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 6, Nr. 3, Neuchâtel 1960

Balandier, G.
»Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale«, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 30, Paris 1961

Barrett, S. A.
»Totemism among the Miwok«, *Journal of American Folklore*, vol. 21, Boston-New York 1908

Barrows, D. P.
The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California, Chicago 1900

Bateson, G.
Naven, Cambridge 1936

Beattie, J. H. M.
»Nyoro Personal Names«, *The Uganda Journal*, vol. 21, Nr. 1, Kampala 1961

Beckwith, M. W.
»Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies«, *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 32, New York 1938

Benedict, P. K.
»Chinese and Thai Kin numeratives«, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 65, 1945

Beidelman, T. O.
»Right and Left Hand among the Kaguru: A note on Symbolic Classification«, *Africa*, vol. 31, Nr. 3, London 1961

Bergson, H.
Les Deux Sources de la morale et de la religion, 88. Aufl., Paris 1958

Beth, E. W.
Les Fondements logiques des mathématiques, Paris 1955

Boas, F.
(1) Einleitung zu: James Teit, »Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia«, *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 6, 1898
(2) »Handbook of American Indian Languages«, Teil 1, *Bulletin 40, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1911
(3) »The Origin of Totemism«, *American Anthropologist*, vol. 18, 1916
(4) »Ethnology of the Kwakiutl«, *35th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, 2 vol. (1913-1914), Washington, D. C., 1921

(5) »Mythology and Folk-Tales of the North American Indians«, abgedruckt in: *Race, Language and Culture*, New York 1940

Bochet, G.
»Le Poro des Dieli«, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique noire*, vol. 21, Nr. 1-2, Dakar 1959

Bowers, A. W.
Mandan Social and Ceremonial Organization, Chicago 1950

Bröndal, V.
Les Parties du discours, Kopenhagen 1928

Brouillette, B.
La Chasse des animaux à fourrure au Canada, Paris 1934

Capell, A.
»Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia«, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, Nr. 1, Albuquerque 1960

Carpenter, E.
(persönliche Mitteilung, 26. 10. 61)

Charbonnier, G.
»Entretiens avec Claude Lévi-Strauss«, *Les Lettres Nouvelles* 10, 1961

Coghlann, H. H.
»Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting«, *Transactions of the Newcomen Society*, 1940

Colbacchini, P. A. und Albisetti, P. C.
Os Bororos Orientais, São Paulo-Rio de Janeiro 1942

Comte, A.
Cours de philosophie positive, 6 Bde., Paris, neue Aufl. 1908

Conklin, H. C.
(1) *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, Diss., Yale 1954
(2) »Hanunóo Color Categories«, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, Nr. 4, Albuquerque 1955
(3) Betel Chewing among the Hanunóo, *Proceedings of the 4th Far-Eastern Prehistoric Congress*, Nr. 56, Quezon City (Nat. Res. Council of the Philippines) 1958
(4) *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies*, Mimeogr., 1960

Cooke, Ch. A.
»Iroquois Personal Names-Their Classification«, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, fasc. 4, Philadelphia 1952

Cruz, M.
»Dos nomes entre os Bororos«, *Revista do Instituto Historico e Geográfico Brasileiro*, vol. 175 (1940), 1941

Cunnison, I. G.
The Luapula Peoples of Northern Rhodesia, Manchester 1959

Delatte, A.
»Herbarius: Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques«, *Bibl. de la Fac. de Phil. et Let. Univ. de Liège*, fasc. LXXXI, Liège-Paris 1938

Dennett, R. E.
Nigerian Studies, London 1910

Dennler, J. G.
»Los nombres indigenas en guarani«, *Physis*, Nr. 16, Buenos Aires 1939

Densmore, F.:
(1) »Papago Music«, *Bulletin 90, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1929

(2) »Mandan and Hidatsa Music«, *Bulletin 80, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1923

Diamond, S.
»Anaguta Cosmography: The Linguistic and Behavioral Implications«, *Anthropological Linguistics*, vol. 2, Nr. 2, 1960

Dickens, Ch.
Great Expectations, Complete Works, 30 vol., New York-London o. J.

Dieterlen, G.
(1) »Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais«, *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 43. Jahrg., Nr. 3, Paris 1950
(2) »Classification des végétaux chez les Dogon«, *Journal de la Société des Africanistes*, Bd. XXII, Paris 1952
(3) »Parenté et Mariage chez les Dogon (Soudan français)«, *Africa*, vol. 26, Nr. 2, London, April 1956
(4) »Mythe et organisation sociale au Soudan français«, *Journal de la Société des Africanistes*, Bd. XXV, fasc. I und II, 1955
(5) »Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale«, *Journal de la Société des Africanistes*, Bd. XXIX, fasc I., Paris 1959
(6) »Note sur le totémisme Dogon«, *L'Homme*, II, 1, Paris 1962

Dorsey, G. A. und Kroeber, A. L.
»Traditions of the Arapaho«, *Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropological Series*, vol. 5, Chicago 1903

Dorsey, J. O.
(1) »Osage Traditions«, *6th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1884-1885), Washington, D. C., 1888
(2) »Siouan Sociology«, *15th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1893-1894), Washington, D. C., 1897

Dupire, M.
»Situation de la femme dans une société pastorale (Peul nomades du Niger)« in: D. Paulme ed., *Femmes d'Afrique Noire*, Paris-La Haye 1960

Durkheim, E.
Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 2. Aufl., Paris 1925

Durkheim, E. und Mauss, M.
»Essai sur quelques formes primitives de classification«, *L'Année Sociologique*, vol. 6, 1901-1902

Elkin, A. P.
(1) »Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism«, *Oceania*, vol. 4, Nr. 1, 1933-1934
(2) »Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism«, *Oceania*, vol. 4, Nr. 2, 1933-1934
(2a) »Cult Totemism and Mythology in Northern South Australia«, *Oceania*, vol. 5, Nr. 2, 1934
(3) »Kinship in South Australia«, *Oceania*, vol. 8, 9, 10, 1937-1940
(4) *The Australian Aborigines*, Sydney-London, 3. Aufl., 1961

Elmendorf, W. W., und Kroeber, A. L.
»The Structure of Twana Culture«, *Research Studies, Monographic Supplement Nr. 2*, Pullman, Washington 1960

Elmore, F. H.
»Ethnobotany of the Navajo«, *The University of New Mexico Bulletin, Monograph Series*, vol. 1, Nr. 7, Albuquerque 1943

Evans-Pritchard, E. E.
(1) »Witchcraft«, *Africa*, vol. 8, Nr. 4, London 1955

(2) *Nuer Religion*, Oxford 1956
 (3) »Zande Clans and Totems«, *Man*, vol. 61, Art. Nr. 147, London 1961

Firth, R.
 (1) »Totemism in Polynesia«, *Oceania*, vol. I, Nr. 3 und 4, 1930-1931
 (2) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington 1961

Fischer, J. L., Fischer, A., und Mahony, F.
 »Totemism and Allergy«, *The International Journal of Social Psychiatry*, vol. 5, Nr. 1, 1959

Fletcher, A. C.
 (1) »A Pawnee Ritual used when changing a Man's name«, *American Anthropologist*, vol. 1, 1899
 (2) »The Hako: A Pawnee Ceremony«, *22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1900-1901), Washington, D. C. 1904

Fletcher, A. C. und La Flesche, F.
 »The Omaha Tribe«, *27th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1905-1906), Washington, D. C., 1911

Fortune, R. F.
 (1) »Omaha Secret Societies«, *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 14, New York 1932
 (2) *Sorcerers of Dobu*, New York 1932

Fourie, L.
 »Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-/om Bushmen«, *Journal of the Southwest Africa Society*, vol. 1, 1925-1926

Fox, C. E.
The Threshold of the Pacific, London 1924

Fox, R. B.
 »The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture«, *The Philippine Journal of Science*, vol. 81 (1952), Nr. 3-4, Manila 1953

Frake, Ch. O.
 »The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao«, *American Anthropologist*, vol. 63, Nr. 1, 1961

Frazer, J. G.
Totemism and Exogamy, 4 Bde., London 1910

Freeman, J. D.
 »Iban Augury«, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Teil 117, 1. Aufl., 'S-Gravenhage 1961

Freud, S.
Totem et Tabou, Gesammelte Werke, Bd. 9

Gardiner, A. H.
The Theory of Proper Names. A Controversial Essay, London, 2. Aufl., 1954

Geddes, W. R.
The Land Dayaks of Sarawak, Colonial Office, London 1954

Gilges, W.
 »Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia«, *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum*, Nr. II, 1955

Goldenweiser, A. A.
 »On Iroquois Work«, *Summary Report of the Geological Survey of Canada*, Ottawa, Department of Mines, 1913

Grzimek, B.
 »The Last Great Herds of Africa«, *Natural History*, vol. 70, Nr. 1., New York 1961

Haile, Father B.
 Origin Legend of the Navaho Flintway, Chicago 1943

Haile, Father B. und Wheelwright, M. C.
 Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite,
 Navajo Religion Series, vol. 3, Santa Fe 1949

Hallowell, A. I.
 »Ojibwa Ontology, Behavior and World View«, in: S. Diamond, ed.,
 Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin, New York 1960

Hampate Ba, A. und Dieterlen, G.
 »Koumen, Texte initiatique des Pasteurs Peul«, *Cahiers de l'Homme*, neue
 Serie I, Paris-La Haye 1961

Handy, E. S. Craighill und Pukui, M. Kawena
 »The Polynesian Family System in Ka'u, Hawai'i«, *The Polynesian
 Society*, Wellington, N. Z., 1958

Harney, W. E.
 »Ritual and Behaviour at Ayers Rock«, *Oceania*, vol. 31, Nr. 1, Sydney
 1960

Harrington, J. P.
 »Mollusca among the American Indians«, *Acta Americana*, vol. 3, Nr. 4,
 1945

Hart, C. W. M.
 »Personal Names among the Tiwi«, *Oceania*, vol. 1, Nr. 3, 1930

Hediger, H.
 *Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and
 Circus*, London 1955

Henderson, J. und Harrington, J. P.
 »Ethnozoology of the Tewa Indians«, *Bulletin Nr. 56, Bureau of American
 Ethnology*, Washington, D. C., 1914

Henry, J.
 Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil, New York
 1941

Hernandez, Th.
 »Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia«,
 Oceania, vol. 2, 1940-1941

Heyting, A.
 Les Fondements des Mathématiques, Paris 1955

Hoffman, W. J.
 »The Menomini Indians«, *14th Annual Report. Bureau of American Eth-
 nology*, Teil 1 (1892-1893), Washington, D. C., 1896

Hollis, A. C.
 The Nandi, their Language and Folklore, Oxford 1909

Hubert, R., und Mauss, M.
 (1) *Mélanges d'histoire des religions*, 2. Aufl., 1929
 (2) »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, *L'Année Sociologique*, Bd.
 VII, 1902-1903, in: Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950

Ivens, W. G.
 Melanésians of the South-East Solomon Islands, London 1927

Jakobson, R.
 »Concluding Statement: Linguistics and Poetics« in: Thomas A. Sebeok,
 ed., *Style in Language*, New York-London 1960

Jakobson, R., und Halle, M.
 Fundamentals of Language, 'S-Gravenhage 1956

Jenness, D.

- (1) »The Indian's Interpretation of Man and Nature«, *Transactions, Royal Society of Canada*, Abschn. II, 1930
- (2) »The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life«, *Bulletins of the Canada Department of Mines, National Museum of Canada*, Nr. 78, Ottawa 1935
- (3) »The Carrier Indians of the Bulkley River«. *Bulletin Nr. 133, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943

Jensen, B.

- »Folkways of Greenland Dog-Keeping«, *Folk*, vol. 3, Kopenhagen 1961

K., W.

- »How Foods Derive their Flavor« (Bericht über einen Vortrag von E. C. Crocker vor der *Eastern New York Section of the American Chemical Society*), *The New York Times*, 2. Mai 1948

Kelly, C. Tennant

- »Tribes on Cherburg Settlement, Queensland«, *Oceania*, vol. 5, Nr. 4, 1935

Kinietz, W. V.

- »Chippewa Village. The Story of Katikitegon«, *Bulletin Nr. 25, Cranbrook Institute of Science*, Detroit 1947

Koppers, W.

- Die Bhil in Zentralindien*, Wien 1948

Krause, A.

- The Tlingit Indians*, Seattle 1956

Krige, E. J. und J. D.

- The Realm of a Rain Queen*, Oxford 1943

Kroeber, A. L.

- (1) »Zuñi Kin and Clan«, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 18, Teil 11, New York 1917
- (2) »Handbook of the Indians of California«, *Bulletin 78, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1925

Krott, P.

- »Ways of the Wolverine«. *Natural History*, vol. 69, Nr. 2, New York 1960

La Barre, W.

- »Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia«, *Acta Americana*, vol. 5, Nr. 1-2, 1947.

La Flesche, F.

- (1) »Right and Left in Osage Ceremonies«, *Holmes Anniversary Volume*, Washington, D. C., 1916
- (2) »The Osage Tribe. Rites of the Chiefs: Sayings of the Ancient Men«, *36th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1914-1915)*, Washington, D. C., 1921
- (3) »The Osage Tribe. The Rite of Vigil«, *39th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1917-1918)*, Washington, D. C., 1925
- (4) »The Osage Tribe. Child Naming Rite«, *43rd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1925-1926)*, Washington, D. C., 1928
- (5) »The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be«, *45th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1927-1928)*, Washington, D. C., 1930

Lagunà, F. de

- »Tlingit Ideas about the Individual«, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, Nr. 2, Albuquerque 1954

Larock, V.

Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures, Paris 1932

Leighton, A. H. und D. C.

»Gregorio, the Hand-Trembler, A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian«, *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, Nr. 1, Cambridge Mass., 1949

Lévi-Strauss, C.

(1) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949

(2) *Tristes Tropiques*, Paris 1955

(3) »Documents Tupi-Kawahib«, in: *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dictata*, Mexico 1958

(4) *Collège de France, chaire d'Anthropologie sociale*. Antrittsvorlesung, 5. Januar 1960, Paris 1960

(5) »La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp«, *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée* (Recherches et dialogues philosophiques et économiques, 7) Nr. 99, Paris 1960

(6) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris 1962

Lienhardt, G.

Divinity and Experience. The Religion of the Dinka, London 1961

Loeb, E. M.

»Kuanyama Ambo Magic«, *Journal of American Folklore*, vol. 69, 1956

Long, J. K.

Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791), Chicago 1922

Manu (The Laws of)

The Sacred Books of the East, ed. F. Max Müller, vol. 25, Oxford 1886.

McClellan, C.

»The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism«, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, Nr. 1, Albuquerque 1954

McConnel, U.

»The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula«, *Oceania*, vol. 1, Nr. 1 und 2, 1930-1931

Marsh, G. H., und Laughlin, W. S.

»Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders«, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, Nr. 1, Albuquerque 1956

Mauss, M.

(vgl. auch Hubert und Mauss, Durkheim und Mauss)

»L'âme et le prénom«, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 1^{er} juin 1929 (29^e année)

Meggitt, M. J.

»The Bindibu and Others«, *Man*, vol. 61, Art. Nr. 172, London 1961

Michelson, T.

(1) »Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs«, *40th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1918-1919), Washington, D. C., 1925

(2) »Fox Miscellany«, *Bulletin 144, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C. 1937

Middleton, J.

»The Social Significance of Lugbara Personal Names«, *The Uganda Journal*, vol. 25, Nr. 1, Kampala 1961

Mooney, J.
 »The Sacred Formulas of the Cherokee«, *7th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1886

Needham, R.
 (1) »The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan«, *South-western Journal of Anthropology*, vol. 10, Nr. 4, Albuquerque 1954
 (2) »A Penan Mourning-Usage«, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Teil 110, 3. Aufl., 'S-Gravenhage 1954
 (3) »The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism«, *Africa*, vol. 30, Nr. 1, London 1960
 (4) »Mourning Terms«, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Teil 115, 1. Aufl., 'S-Gravenhage 1959

Nelsen, E. W.
Wild Animals of North America, Washington, D. C., 1918

Nsimbi, N. B.
 »Baganda Traditional Personal Names«, *The Uganda Journal*, vol. 14, Nr. 2, Kampala 1950

Parsons, E. C.
 »Hopi and Zuñi Ceremonialism«, *Memoirs of the American Anthropological Association*, Nr. 39, Menasha 1933

Paso y Troncoso, F. del
 »La Botánica entre los Nahuas«, *Anales Mus. Nac. Mexic.*, Bd. III, Mexico 1886

Peirce, Ch. S.
 »Logic as Semiotic: the Theory of Signs«, in: J. Buchler, ed., *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, London, 3. Aufl., 1956

Pink, O.
 »Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country«, *Oceania*, vol. 4, Nr. 2, Sydney 1933-1934

Radcliffe-Brown, A. R.
 (1) »The Social Organization of Australian Tribes«, *Oceania*, vol. 1, Nr. 2, 1930-1931
 (2) »The Comparative Method in Social Anthropology«, Huxley Memorial Lecture for 1951, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, Teil I und II, 1951; nachgedruckt in: *Method in Social Anthropology*, Chicago 1958, Kap. 5
 (3) »Introduction« in: A. R. Radcliffe-Brown und Daryll Forde, ed., *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford 1950

Radin, P.
 (1) »The Winnebago Tribe«, *17th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1915-1916), Washington, D. C., 1923
 (2) »Mexican Kinship Terms«, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 31, Berkeley 1931

Rasmussen, K.
 »Intellectual Culture of the Copper Eskimos«, *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. 9, Copenhagen 1932

Read, K. E.
 »Leadership and Consensus in a New Guinea Society«, *American Anthropologist*, vol. 61, Nr. 3, 1959

Reichard, G. A.
 (1) »Navajo Classification of Natural Objects«, *Plateau*, vol. 21, Flagstaff 1948

(2) *Navaho Religion. A Study of Symbolism*, 2 vol. Bollingen Series XVIII,
New York 1950

Reko, B. P.
Mitobotanica Zapoteca, Tacubaya 1945

Retz, Cardinal de
Mémoires. Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1949

Risley, H. H.
Tribes and Castes of Bengal, 4 vol., Calcutta 1891

Ritzenthaler, R.
»Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa«, *American Anthropologist*, vol. 47, 1945

Rivers, W. H. R.
»Island-Names in Melanesia«, *The Geographical Journal*, London, Mai 1912

Robbins, W. W., Harrington, J. P., und Freire-Marreco, B.
»Ethnobotany of the Tewa Indians«, *Bulletin no 55, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1916

Rocal, G.
Le Vieux Périgord, 3. Aufl., Paris 1928

Rolland, E.
(1) *Faune populaire de la France*, Bd. II, »Les Oiseaux sauvages«, Paris 1879
(2) *Flore populaire de la France*, Bd. II, Paris 1899

Roscoe, J.
The Baganda: An Account of their Native Customs and Beliefs, London 1911

Rousseau, J. J.
(1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres mêlées, Bd. II, neue Aufl., London 1776
(2) *Essai sur l'origine des langues*, Œuvres posthumes, Bd. II, London 1783

Russell, B.
»The Philosophy of Logical Atomism«, *The Monist*, 1918

Russell, F.
»The Pima Indians«, *26th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1904-1905)*, Washington, D. C., 1908

Sartre, J. P.
Critique de la raison dialectique, Paris 1960

Saussure, F. de
Cours de Linguistique générale, 2. Aufl., Paris 1922

Schoolcraft, H. R.
Vgl. Williams

SEDEIS (Société d'Études et de Documentation Économiques, Industrielles et Sociales)
Bulletin Nr. 796, supplément »Futuribles«, Nr. 2, Paris 1961

Sharp, R. Lauriston
»Notes on Northeast Australian Totemism«, in: *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 20, Cambridge, Mass., 1943

Sebillot, P.
Le Folklore de France, Bd. III, »La Faune et la flore«, Paris 1906

Simpson, G. G.
Principles of Animal Taxonomy, New York 1961

Skinner, A.

- (1) »Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians«, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 13, Teil 1, New York 1913
- (2) »Observations on the Ethnology of the Sauk Indians«, *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, Nr. 1, 1923–1925
- (3) »Ethnology of the Ioway Indians«, *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, Nr. 4, 1926

Smith, A. H.

»The Culture of Kabira, Southern Ryūkyū Islands«, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 104, Nr. 2, Philadelphia 1960

Smith Bowen, E.

Le Rire et les songes (»Return to Laughter«), Paris 1957

Speck, F. G.

- (1) »Reptile Lore of the Northern Indians«, *Journal of American Folklore*, vol. 36, Nr. 141, Boston–New York 1923
- (2) »Penobscot Tales and Religious Beliefs«, *Journal of American Folklore*, vol. 48, Nr. 187, Boston–New York 1935

Spencer, B., und Gillen, F. J.

The Northern Tribes of Central Australia, London 1904

Stanner, W. E. H.

- (1) »Durmugam, A Nangiomeri (Australia)«, in: J. B. Casagrande, ed., *In the Company of Man*, New York 1960
- (2) »On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth«, *Oceania*, vol. 31, Nr. 4, 1961

Stephen, A. M.

»Hopi Journal«, ed. E. C. Parsons, 2 vol., *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 23, New York 1936

Strehlow, C.

Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, 5 vol., Frankfurt 1907–1913

Strehlow, T. G. H.

Aranda Traditions, Melbourne 1947

Sturtevant, W. C.

»A Seminole Medicine Maker«, in: J. B. Casagrande, ed., *In the Company of Man*, New York 1960

Swanton, J. R.

- (1) »Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy«, *42nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1924 bis 1925), Washington, D. C., 1928
- (2) »Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians«, *44th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1926–1927), Washington 1928

Tessmann, G.

Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negertümmer, 2 vol., Berlin 1913

Thomas, N. W.

Kinship Organisations and Group Marriage in Australia, Cambridge 1906

Thomson, D. F.

»Names and Naming in the Wik Monkan Tribes«, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 76, Teil II, London 1946

Thurnwald, R.
 »Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea«, *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 3, Nr. 4, 1916.

Thurston, E.
 Castes and Tribes of Southern India, 7 vol., Madras 1909

Tozzer, A. M.
 »A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones«, *Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology (1902-1905)*, New York 1907.

Turner, G.
 Samoa a Hundred Years ago and Long Before..., London 1884

Turner, V. W.
 (1) »Lunda Rites and Ceremonies«, *Occasional Papers. Rhodes-Livingstone Museum*, Nr. 10, Manchester 1953
 (2) »Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques«, *The Rhodes-Livingstone Papers*, Nr. 31, Manchester 1961

Tylor, E. B.
 Primitive Culture, 2 vol., London 1871

Van Gennep, A.
 L'Etat actuel du problème totémique, Paris 1920

Van Gulik, R. H.
 (1) *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, 3 vol., Tokyo 1951
 (2) *Sexual Life in Ancient China*, Leiden 1961

Vanzolini, P. E.
 »Notas sóbre a zoologia dos Indios Canela«, *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. 10, São Paulo 1956-1958

Vendryes, J.
 Le Langage. Introduction linguistique à l'histoire, Paris 1921

Vestal, P. A.
 »Ethnobotany of the Ramah Navaho«, *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, Nr. 4, Cambridge, Mass., 1952

Vogt, E. Z.
 »On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology«, *American Anthropologist*, vol. 62, Nr. 1, 1960

Voth, H. R.
 (1) »The Oraibi Soyal Ceremony«, *Field Columbian Museum, Publ. 55, Anthropological Series*, vol. 3, Nr. 1, Chicago 1901
 (2) »The Oraibi Powamu Ceremony«, *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, vol. 3, Nr. 2, Chicago 1901
 (3) »Hopi Proper Names«, *Field Columbian Museum, Publ. 100, Anthropological Series*, vol. 6, Nr. 3, Chicago 1905
 (4) »The Traditions of the Hopi«, *Field Columbian Museum Publ. 96, Anthropological Series*, vol. 8, Chicago 1905
 (5) »Brief Miscellaneous Hopi Papers«, *Field Museum of Natural History, Publ. 157, Anthropological Series*, vol. 11, Nr. 2, Chicago 1912

Walker, A. Raponda und Sillans, R.
 Les Plantes utiles du Gabon, Paris 1961

Wallis, W. D.
 »The Canadian Dakota«, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 41, Teil 1, New York 1947

Warner, W. Lloyd
 A Black Civilization, revid. Aufl., New York 1958

Waterman, T. T.
 »Yurok Geography«, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 16, Nr. 5, Berkeley 1920

White, C. M. N.
(1) »Elements in Luvale Beliefs and Rituals«, *The Rhodes-Livingstone Papers* Nr. 32, Manchester 1961
(2) (J. Chinjavata und L. E. Mukwato) »Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual«, *African Studies*, Johannesburg 1958

White, L. A.
 »New Material from Acoma«, in: *Bulletin 136, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943

Whiting, A. F.
 »Ethnobotany of the Hopi«, *Bulletin Nr. 14, Museum of Northern Arizona*, Flagstaff 1950

Williams, M. L. W.
 Schoolcraft's Indian Legends, Michigan U. P., 1956

Wilson, G. L.
 »Hidatsa Eagle Trapping«, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 30, Teil IV, New York 1928

Wirz, P.
 Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea, Bd. I, Teil 2, 1922

Witkowski, G. J.
 Histoire des accouchements chez tous les peuples, Paris 1887

Woensdregt, J.
 »Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes«. *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, vol. 65, Nr. 3, Batavia 1925

Worsley, P.
 »Totemism in a Changing Society«, *American Anthropologist*, vol. 57, Nr. 4, 1955

Wyman, L. C., und Harris, S. K.
 »Navaho Ethnobotany«, *University of New Mexico, Bulletin Nr. 366, Anthropological Series*, vol. 3, Nr. 4, Albuquerque 1941

Zahan, D.
 Sociétés d'initiation Bambara, Paris-La Heya 1960

Zegwaard, G. A.
 »Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea«, *American Anthropologist*, vol. 61, Nr. 6, 1959

Zelenine, D.
 Le culte des idoles en Sibérie, Paris 1952

Personenregister

Albertus Magnus 55
Albisetti, P. C. s. u. Colbacchini
Alviano, F. de 127
Anderson, A. J. O. 61 Anm.
Anderson, E. 91
Anthony, H. G. 68 Anm.
Aron, R. 87
Auger, P. 303
Bach, J. S. 279
Balandier, G. 271 Anm.
Balzac, H. de 9, 154
Barrows, D. P. 15
Bateson, G. 203, 206
Beattie, J. H. O. 208, 210
Beckwith, M. W. 64
Beidelmann, T. O. 169
Benedict, P. K. 221
Bergson, H. 161
Beth, E. W. 285 Anm.
Boas, F. 11, 34, 159, 160, 221
Bochet, G. 180
Boulainvilliers, Comte H. de 301 Anm.
Bowers, A. W. 64
Bröndal, V. 216, 234
Brouillette, B. 64
Burckhardt, J. 281
Calame-Griaule, G. 190
Capell, A. 72
Carpenter, E. 80
Charbonnier, G. 270
Cheval (der Briefträger) 30
Clouet, F. 36, 38, 41
Codrington, R. H. 93, 95
Coghlan, H. H. 26 Anm.
Colbacchini, P. A. 53 Anm., 136, 266
Comte, A. 191, 252-255
Conklin, H. C. 14, 17 f., 19, 53 Anm.,
71, 79, 162, 163, 180
Cooke, Ch. A. 207 Anm.
Cruz, M. 202
Cunnison, I. G. 78
Cushing, F. H. 55
Deacon, B. 289
Delatte, A. 57
Dennett, R. E. 157
Dennler, J. G. 59
Densmore, F. 64, 193 Anm.
Descartes, R. 287
Détaille, E. 43
Diamond, S. 169 Anm.
Dibble, Ch. E. 61 Anm.
Dickens, Ch. 30, 176 Anm.
Dieterlen, G. 53, 58, 125 Anm., 190,
194, 221
Dorsey, G. A. 151
Dorsey, J. O. 86, 174
Dupire, M. 170
Durkheim, E. 53, 54, 73, 93, 109, 123,
189, 248, 277, 279, 308
Eggan, F. 88
Elkin, A. P. 82, 99, 101 f., 122 f., 215,
252, 280, 305
Elmendorf, W. W. 206 Anm., 229 Anm.
Elmore, F. H. 54
Evans-Pritchard, E. E. 23, 72, 76 Anm.,
125, 188 Anm., 220, 259
Firth, R. 125, 264 Anm.
Fischer, A. 118
Fischer, J. L. 118
Fletcher, A. C. 21 f., 71, 133
Fortune, R. F. 57, 78, 132
Fourie, L. 124
Fox, C. E. 95 Anm.
Fox, R. B. 15, 19, 26
Frake, Ch. O. 16, 163
Frazer, J. G. 64, 73, 91, 95, 98, 123,
127, 138, 166, 267
Freeman, J. D. 70
Freire-Marreco, B. 16
Freud, S. 292
Galenus 55
Gardiner, A. H. 201, 216, 234, 236,
245, 249 Anm.

Geddes, W. R. 239 Anm.
 Gilges, W. 17
 Gillen, F. J. 98 f., 101 f., 104, 106, 135,
 136, 275
 Gobineau, Comte J. A. de 301 Anm.
 Gödel, K. 301
 Goethe, J. W. von 281
 Gogh, V. van 281
 Goldenweiser, A. A. 207, 220, 229
 Greuze, J. B. 45
 Griaule, M. 16, 53, 190, 267
 Grzimek, B. 161 Anm.

 Haddon, A. C. 137 f.
 Haile, Father B. 54, 152, 237
 Halle, M. s. u. Jakobson
 Hallowell, A. I. 115
 Hampate Ba, A. 53 Anm., 58
 Handy, A. S. Craighill 12, 13, 14, 51,
 116, 169
 Harney, W. E. 193
 Harrington, J. P. 16, 18, 198
 Harris, S. K. 54, 237
 Hart, C. W. M. 206, 221, 227, 232,
 244, 245
 Hediger, H. 52
 Heiliger Johannes Chrysostomus 126
 Heim, R. 217
 Henderson, J. 18
 Henry, J. 125 Anm.
 Hermes Trismegistos 55
 Hernandez, Th. 181, 197, 203, 206
 Heyting, A. 285 Anm.
 Hoffman, W. J. 195, 265
 Hollis, A. C. 133
 Houïs, M. 243
 Hubert, R. 22, 31 Anm.
 Hugo, V. 281

 Ivens, W. G. 95 Anm.

 Jakobson, R. 175
 Jenness, D. 51, 58, 77, 262 Anm.,
 277 Anm.
 Jouvenel, B. de 87

 Kelly, C. Tennant 184, 211 Anm.
 Kinietz, W. V. 138, 195

Koppers, W. 143
 Krause, A. 11
 Krige, E. J. 186 Anm.
 Krige, J. D. 186 Anm.
 Kroeber, A. L. 88 f., 151, 204 f., 206,
 229 Anm.

 La Barre, W. 59
 La Flesche, F. 71, 75, 77, 133, 167 f.,
 170, 172 f., 174, 198, 199, 202
 La Force, Duc de 281
 Laguna, F. de 76, 202
 Larock, V. 243 Anm.
 Laughlin, W. S. 179
 Leighton, A. H. 79, 237
 Leighton, D. C. 79, 237
 Lenotre, G. 281
 Levy-Bruhl, L. 289, 308
 Lienhardt, G. 144, 152 Anm.
 Littré, E. 238
 Loeb, E. M. 20
 Long, J. K. 191

 Mahony, F. s. u. Fischer
 Malinowski, B. 13, 91, 109, 288
 Mannhardt, W. 114
 Marsh, G. M. 179
 Marx, K. 154, 283, 292
 Mauss, M. 22, 31 Anm., 53, 54, 73,
 258, 308
 McClellan, C. 199
 McConnel, U. 203
 McLennan, J. F. 140, 267
 Megitt, M. J. 256
 Méliès, G. 30
 Michelson, T. 46, 47, 82, 120, 232 Anm.
 Middleton, J. 209
 Mill, J. S. 201
 Morgan, L. 140

Needham, R. 169, 224 f., 227, 231 Anm.
 Nelsen, E. W. 68

Parsons, E. C. 266
 Paso y Troncoso, F. del 61 Anm.
 Peirce, Ch. S. 31, 250
 Pink, O. 203

Plinius 55
Priouret, R. 87
Pukui, M. Kawena 12, 13, 14, 51, 116, 169
Radcliffe-Brown, A. R. 71, 133 Anm., 136, 194
Radin, P. 73 Anm., 198, 221
Rasmussen, K. 55
Read, K. E. 45
Reichard, G. A. 54, 61, 71
Reko, B. P. 61 Anm.
Rembrandt 43
Retz, Cardinal de 293
Risley, H. H. 143
Ritzenthaler, R. 122
Rivers, W. H. R. 93, 95, 138
Robbins, W. W. 16
Robertson Smith, W. 267
Rocal, G. 132
Rolland, E. 234 Anm., 246 Anm.
Roscoe, J. 134
Rousseau, J.-J. 53, 191, 284
Russell, B. 285
Russell, F. 193

Sartre, J.-P. 154, 282, 283, 284, 286–292, 294, 297 Anm., 304
Saussure, F. de 31, 182, 183, 185, 187
Schoolcraft, H. R. s.u. Williams M. L. W.
Sébillot, P. 238 Anm.
SEDEIS (Société d'Etudes et de Documentation Economiques, Industrielles et Sociales) 87
Sharp, R. Lauriston 106, 120, 177 Anm., 195, 273
Siegfried, A. 87
Sillans, R. 16
Simpson, G. G. 21, 23, 24, 79, 128
Skinner, A. 195, 202, 219, 265
Smith, A. H. 15
Smith Bowen, E. 16 f.
Speck, F. G. 19, 194
Spencer, B. 98 f., 101 f., 104, 106, 135, 136, 275
Spengler, O. 281
Stanner, W. E. H. 113, 264
Stephen, A. M. 76
Strehlow, C. 194, 197, 278
Strehlow, T. G. H. 108, 264, 272, 277, 280
Sturtevant, W. C. 16, 213
Swanton, J. R. 76, 141, 192
Tertullian 126
Tessmann, G. 13, 77 Anm., 118, 119, 125
Theophrast 57
Thomas, N. W. 135
Thomson, D. F. 60, 195, 213, 215, 220
Thurnwald, R. 233
Thurston, E. 97 Anm., 143
Tozzer, A. M. 218 Anm., 221
Turner, G. 270
Turner, V. W. 117
Tylor, E. B. 180, 191

Van Gennep, A. 130, 189 f.
Van Gulik, R. H. 127, 192 Anm.
Vanzolini, P. E. 54 Anm.
Vendryes, J. 236
Vestal, P. A. 54, 62
Vogt, E. Z. 270
Voth, H. R. 62, 76, 77, 193, 205, 266

Walker, A. Raponda 16
Wallis, W. D. 221
Warner, W. Lloyd 109, 112, 203
Waterman, T. T. 196, 229 Anm.
Weyden, R. van der 42
Wheelwright, M. C. 152, 237
White, C. M. N. 81, 117
White, L. A. 262 Anm.
Williams, M. L. W. 71
Wilson, G. L. 62, 64
Wirz, P. 79 Anm.
Witkowski, G. J. 234
Woensdregt, J. 197
Worsley, P. 182
Wyman, L. C. 54, 237

Zahan, D. 53, 190
Zegwaard, G. A. 76
Zelenine, D. 20

Sachregister

Abstraktion 11 ff., 128, 159–187, 191, 194, 203 f., 213, 251–255, 296, 307, 310
Ackerbau 67, 89 ff., 131 ff.
Affektivität 51 ff.
Algonkin 46, 47, 64, 73, 88, 139, 166, 193, 195, 202, 218, 221, 229
Aluridja 193, 194 f.
Ambo 78
Allergie 118
Analytische Vernunft 282–310
Animismus 287
Aquarelle, Aranda- 108, 281
Arabanna, Arabana 99–105, 275
Aranda 98, 99–106, 123, 130, 133, 135, 140, 176, 194 f., 196, 198, 203, 252, 272, 274 f., 278, 280, 281
Archetypen 82
Archive 275–281
Art, Begriff der 160–200, 204, 207, 217 f., 233–250
Artemisia 61–64
Arunta s. u. *Aranda*
Ashanti 158 Anm.
Asmat 77
Astrologie 57 f.
Athapasken 64
Aurora 93–98
Aymará 58
Azande 22, 188 Anm.

Buganda 134, 208
Bahima 176
Balovale 17
Bambara 190
Banyoro 176, 209
Bard 81, 215
Bastelei 29–48, 176 Anm.
Bateso 177
Baum 186 f.
Bedeutung s. u. Bezeichnung
Begriff 11 ff., 31 ff., 114 f., 118 f., 139 f., 142, 154 f., 159–187, 259, 304 f. und passim
–, Ausdehnung des 34, 160, 179
–, Inhalt des 34, 160, 179, 307
Beifuß s. u. *Artemisia*
Bemba 78
Beobachtung 13–18, 254–257
Bezeichnung 31–35, 50, 155–158, 166, 182–187, 201, 212 f., 235–250, 253–258, 278, 288, 296, 298, 307–310
Bhil 143, 144
Blumen, Namengebung der 246–249
Bororo (Brasilien) 53 Anm., 119, 136, 202, 208, 266
Bororo (Afrika) 169
Brassica rapa 234 ff., 245, 247
Burjaten 20
Buschmänner 124

Canela 54 Anm.
Carcajou (gulo luscus) s. u. *Labrador-dachs*
Cherburg 210 Anm.
Chickasaw 140, 142, 149, 192, 238
Chinesen 81 Anm., 127, 192 Anm.
Chinook 11
Chippewa 122, 138, 195
Churinga s. u. *Tschuringa*
Coahuilla 15
Code 109–117, 127, 133, 142, 152, 161 ff., 166, 170, 201, 294, 263, 297–302
Cogito 287
Colla 58
Computer 107, 177
Creek 75, 76, 140
Crow 133

Dakota 221
Daten 298–302
Dayak 69, 239 Anm.
Demographie 84–89, 133, 181, 218, 244, 268 f., 271 f., 300
Denken, wildes 253 f., 257, 282, 287 Anm., 302, 304–307

Determinismus, geographischer 114 ff.
Devanga 143
 Diachronie 35, 80, 83–91, 106, 173 f.,
 181, 194, 230, 262 Anm., 267–281,
 294, 302
 Dialektische Vernunft 282–310
 Dichtung 175
Dinka 144, 152 Anm., 190
Dobu 131, 132, 206
Dogon 53, 125 Anm., 190, 221
 Donnervögel 115, 265
Drysdale-Fluß 197, 203, 206
 Eigennamen 134, 175, 195, 201–250,
 252
Elema 127 f.
 Endogamie 132–158
Eskimo 55, 64, 80
 Exogamie 95–158, 267 f.
 Experiment 26 f., 89 ff., 254–257

Fang 13, 77, 118, 123, 125
 Farben 56, 81 f.
Forrest River 81
Fox 45, 82, 119, 232 Anm.
 Frankreich 87, 108 f., 132, 292 ff., 297,
 301 Anm.
 Französische Revolution 292 f., 297,
 301 Anm.
 Fronde 293 f.

Gahuku-Gama 45
 Geburt 61 f., 77, 93–98, 155, 196 f.,
 210, 215, 223–253, 304
 Gegenstände, hergestellte 143–152,
 167 f.
 Gerüche 24
 Geschichte 83–91, 181–188, 218, 266–
 281, 286, 292–303
 Geschmack 24
 Gesellschaft, bäuerliche 108, 132
 »Goldener Zweig« 61–64
 Grammatik s. u. Lexikon
Groote Eylandt 181
Guarani 59

Hanunóo 14, 16, 18, 71, 79, 162 f., 179

 Haube 108 f.
Hawaii 12, 13, 51, 115, 169
 Heiratsregeln 99 ff., 105, 123–129,
 130–158, 181, 281, 304
Hidatsa 62, 64 ff., 68, 69, 261
Hopi 16, 54, 62, 76 f., 88 f., 193, 205,
 208, 210, 265
 Hunde, Namengebung der 195, 212 f.,
 237–243, 247 f.

Iatmul 202
Iban 69, 71
 Informationstheorie 161, 180, 308 f.
 Infrastruktur 109–116, 154 f., 248 f.
Intichiuma 133, 261–263
Ioway 195
Irokesen 73, 88, 136, 207, 208, 219,
 229 ff., 258
Itelmen 19

Jakuten 19, 20

Kaguru 169
Kaitish 98, 104 f., 135
Kalar 20
 Kaleidoskop 50
 Kannibalismus 95, 126, 297 Anm.
Karadjeri 106
Karuba 144
Kasachen 20
 Kaste 134–158, 189
Kauralaig 106, 120
Kavirondo 177
Keres 88
Kiwai 165
 Klassifizierung 27 f., 53–91, 158–187,
 189–258, 267–281, 298–302, 309
Koko Yao 120, 126
 Kontinuierlich, diskontinuierlich 161–
 165, 201, 228–233, 250, 258–264, 269,
 270, 295–303, 308
 Krankheiten 63, 192 f.
 Kunst 36–48, 182, 213, 253
Kuruba 143
Kwakintl 220

 Labradordachs (*Gulo luscus*) 64–69

Lacandon 218 Anm.
Laierdila 120
 Lautlosigkeit 82
 Lexikon 165, 175, 180–187, 268
Lifu 85–98
 Linguistik 82 f., 122, 182–187, 201–250, 264, 290
 Logik, logisches Denken 49–91, 92 f., 123 f., 126, 150, 152, 159–187, 188–222, 223–250, 301, 307 und passim
Loritja s. u. *Aluridja*
Lovedu 186 Anm.
Luapula 78, 79
Lugbara 209, 210
Lunyoro 210
Luuale 81, 117
 Magie und Religion 254–263
 Mais 77 f., 90 f., 133
Maithakudi 120
Malaita 96 ff.
Malecite 19
 Malerei 36 ff.
Mandan 68
 Männerkindbett 227 f., 234
 Manu, Laws of 127, 149
Mashona 126
Matabele 126
 Mathematik 285 Anm.
Maya 218 Anm., 221
Menomini 73, 138, 195, 219, 265
 Menstruation 61, 67 f., 110, 169, 261
 Mentalität, primitive 52, 289, 308
 Metapher 38, 67, 110, 126 f., 176 Anm., 238–243, 247 ff., 259–264, 279
 Meteorologie 109–116
 Metonymie 38, 67, 127, 176 Anm., 238 bis 243, 247 ff., 259–264
Micmac 19
Miwok 204 f., 208, 210
Mixe 221
 Modell, verkleinertes 36–39, 176 Anm.
Mohawk 207
Mohikaner 166
 Mokassin 167 f.,
Montagnais 19
 Morphologie 18 ff., 198
Mota 93–98, 206
 Motivation 122–187
Motlav 95–98
Munda 143
Murngin 109–115, 203
Muskogi 140
 Mythos, mythisches Denken 29–40
 47 f., 66, 67, 68 f., 85 f., 109–112, 151 f., 155–158, 159 f., 175 ff., 193 f., 196, 236 f., 252, 258, 263–281, 287 Anm., 292, 294 und passim
Naga 91
Nahuatl 61
 Namen s. u. Eigennamen
 Namengebung s. u. Blumen, Hunde, Pferde, Vieh, Vögel
Nandi 133, 134
Naskapi 19
Natchez 142
Navaho 16, 54, 61, 62, 70, 78, 151, 197, 236
Ndembu 117
Negritos 14
 Neolithikum 26 f., 201, 310
Nsimbi 208
Nuer 72, 76 Anm., 79, 125, 220, 259
Nyoro 208
Oiraten 20
Ojibwa 51, 77, 115, 166
Okerkila 120
Omaha 57, 75, 77, 133, 166, 198, 208, 250
 Opfer 258–263
Oraon 142
 Ordnungsname 212, 218, 221 f., 223–230
 Organismus 124, 160, 174, 177–180, 196–200, 204 f.
 Organizismus 197
Osage 71, 74 f., 78, 86, 87, 166 ff., 169, 170, 174, 198, 202, 208
Osseten 20
Papago 193 Anm.
Papua 297 Anm.

Paradigmatisch s. u. syntagmatisch
Pawnee 21, 68, 71, 165
Penan 223, 227, 228 f., 231
Penobscot 19, 193
 Persönlichkeit 249
Peul 53 Anm., 58, 169
 Pferde, Namengebung der 239–243,
 248
Pima 192, 193
Pinatubo 15, 19
Ponapé 118, 126
Ponca 166
 Potlatsch 304
 Praxis 140, 145, 238 ff., 289 f., 303,
 304 f.
 Psychoanalyse 290 ff.
Pueblos 55, 68, 88, 197, 262 Anm.
Pygmäen 14, 15
 Rechts, links 168 ff.
 Reineke Fuchs 238 Anm.
 Religion s. u. Magie und Religion
 Ritus, Ritual 45–48, 54–58, 61–69, 92–
 158, 165–169, 172, 180, 244 f., 255–
 263, 268, 273–281, 304 und passim
Riukiu-Inseln 15
Russen (Altai, Sibirien, Surgout) 20

Saibai 137
Salomo-Inseln 95, 165
Samoa 126, 269
Sauk 200, 202, 219
Schwarzfuß-Indianer 22
 Schwiegereltern, Tabu der 305 f.
Seminole 16, 213
Senoufo 180
Sherente 69
 Signifikant, Signifikat s. u. Bezeichnung
Sioux 73 Anm., 74, 166, 195, 202, 205,
 221
 Sinn 201, 244 f., 263, 286, 292, 294,
 305
Solidago virga aurea 61–64
 Spiel 45–48, 150 ff.
 Sprache 11 ff., 72, 125 f., 153, 155,
 182–187, 201–250, 263, 290, 304 f.,
 307

Statistik (Verteilung) 98, 99, 103, 104,
 133, 186, 218, 268
Subanun 16, 163
 Surrealisten 34
 Synchronie 35, 80, 83–91, 173 f., 181,
 194, 230, 262 Anm., 267–281, 292,
 294, 302
 Syntagmatisch, paradigmatisch 175,
 176 Anm., 236, 239–243, 245, 249

Tanoan 88
 Taxinomie 21–25, 27 f., 53–60, 161–
 165, 180 f., 182, 218, 220, 236, 268
 Teleologie 290
Tewa 16, 18
Tikopia 125, 264 Anm.
Tikuna 127 f.
Tiwi 206, 221, 227, 232, 240, 243 ff.,
 247
Tjongandji 120
Tlingit 40, 76, 119, 202
 Tod 46 f., 73, 95–98, 168 f., 185, 206,
 209, 214 f., 220, 223–233, 243 f., 273–
 281, 304
Toradja 197
Toreya 79
 Totalisierung, Detotalisierung 173 ff.,
 177–180, 204 f., 288–302
 Totem, Totemismus passim
Trobriand-Inseln 165
Tschuringa 105 f., 274–281
Tupi Kwahib 202
Tutu 137

 Überbau 139, 154 f., 248 f., 292
Ulawa 95–98, 206
 Unbewußtes, kollektives 82
Ungarinyin 72, 215
Unmatjera 104, 105, 135

 Vagina dentata 127
 Verallgemeinerung 191–195
 Verbote
 Speise- 77, 95–98, 117–158, 205 ff.,
 239, 261 ff.
 Sprach- 106, 207, 213 f., 227–233,
 243 ff., 304 f.

Vereinzelung 196–250
Vieh, Namengebung des 239–243, 247 f.
Vielfraß s. u. Labradordachs
Vögel 69–72, 74, 115, 174, 220, 237 f.
–, Namengebung der 234–243, 247
Vorhersagen 69–72, 155–158

Wakelbura 122 f.
Walpari 135
Warramunga 98, 103–106, 135, 215,
275
Wawilak, die Schwestern 110 f.
Wikmunkan 60, 195 Anm., 203, 213 f.,
216, 218, 220, 246

Winnebago 73, 166, 195, 198, 265
Wotjobaluk 73, 126

Yathaikeno 120
Yoruba 125, 155–158
Yuma 120
Yurlungur (Schlange) 110 f.
Yurok 196, 206, 229, 230

Zahlenmystik 168–175
Zeichen s. u. Bezeichnung
Zufall 26, 215, 218, 254
Zuni 54, 88 f.
Zwillinge 210, 220 f.

Hans Blumenberg

Die Genesis der kopernikanischen Welt

804 Seiten

Ein Jahrzehnt Astronautik hat eine ›vorkopernikanische‹ Überraschung gebracht: die Erde ist eine kosmische Ausnahme. Das Universum scheint voller Wüsten zu sein. Die photographische Fernaufklärung im Planetensystem hat nichts als narbige Kraterwelten, stickige Gluthöllen, alle Arten von ausgeklügelten Lebenswidrigkeiten enthüllt. Inmitten dieser enttäuschenden Himmelswelt ist die Erde nicht nur ›auch ein Stern‹, sondern der einzige, der diesen Namen zu verdienen scheint.

Es ist die irritierende Umkehrung von Erwartungen der Aufklärung. Sie glaubte sich in einem Universum bewohnbarer Welten und vernünftiger Wesen. Es entsprach der kopernikanischen Konsequenz, daß die irdischen Bedingungen der Vernunft keine bevorzugten, eher provinzielle sein konnten. Der Rückstand gegenüber dem kosmischen Standard sollte durch Fortschritt aufgehoben, die Mitgliedschaft in der sternenweiten Kommunität durch Würdigkeit erworben werden. Die Vernunft durfte nicht einsam, nicht den faktischen Bedingungen ihrer irdischen Geschichte ausgeliefert sein.

Es schien, als könne niemals eine Erfahrung diesen Mythos der kosmischen Intersubjektivität zerstören. Aber es ist ein adäquater Schritt des Kopernikanismus als des großen Überwinders menschheitlicher Selbsttäuschungen, seine eigenen frühen Illusionen mit den Mitteln zu überwinden, die er in eine Welt gebracht hat, deren Homogenität und Durchquerbarkeit in seiner Konsequenz lag. Auch nüchterne Köpfe, die von der Rückseite des Mondes nicht viel Neues erwartet hatten, empfanden noch die Enttäuschung alter Erwartungen, als die automatischen Kundschafter aus dem Weltall nicht einmal ein wenig Grün, keine Anzeichen von niedrigstem Leben auf den bewunderten Sternen der Kindheit zu vermuten übrigließen.

Immer wieder in den Jahrhunderten nach Kopernikus entdeckte man, nach der Formel des Astronomen Lambert, daß man ›noch lange nicht genug kopernikanisch‹ geworden sei. Die kopernikanische Welt ist eine unvollendete: immer wieder sieht es so aus, als könne die Stellung des Menschen im Universum nun nicht exzentrischer mehr ge-

dacht werden. Immer wieder ist es ihre Illusion, bei der Zerstörung der letzten ihrer Illusionen angekommen zu sein. Immer noch wissen wir nicht bis zur Neige, was das Wort Goethes in seinem letzten Lebensjahr zum Kanzler Müller bedeutete, dieses sei »die größte, erhabenste, folgenreichste Entdeckung, die je der Mensch gemacht hat; in meinen Augen wichtiger als die ganze Bibel«.

Eine »Genesis der kopernikanischen Welt« kann kein isoliertes Stück Wissenschaftsgeschichte sein. Sie nimmt ein wissenschaftliches als ein anthropologisches Ereignis. Sie muß davon sprechen, wie ein peripheres Bewußtsein sich selbst auf die Spur dessen kommt, dies zu sein. Das ist die Zweideutigkeit des Himmels: er vernichtet unsere Wichtigkeit durch seine Größe, aber er zwingt uns auch durch seine Leere, nicht anderes wichtiger zu nehmen als uns selbst. Die Paradoxie einerseits jener Vernichtung, von der Kant gesprochen hat, und andererseits dieses Selbstbewußtseins, von dem er gleichfalls gesprochen hat, spannt die kopernikanische Welt zum Zerreissen an. Kann im Konvergenzpunkt ihrer Prozesse eine neue Eindeutigkeit stehen? Der bestürzende Verdacht, daß alles nur Wüste sei mit der einzigen Ausnahme dieser tellurischen Oase, könnte alle Intentionen auf die Erde verweisen als auf das Zentrum aller möglichen Vernunftinteressen, das selbst die Fluchtrouten der Astronautik zu sich zurückzwingt und sie zur Episode der Menschheitsgeschichte macht.

Der Betrachter des Himmels ist gepackt von der Unwahrscheinlichkeit seiner eigenen Daseinsbedingungen, ausgenommen zu sein von den Schrecknissen der kosmischen Strahlungen und Teilchenschauer.

In der Genesis der kopernikanischen Welt ist dem Menschen keine neue »Stellung im Kosmos« definiert worden; aber sie macht es ihm dringend, eine solche zu definieren.

Die »Frankfurter Rundschau« schrieb zu diesem Werk u. a.: »Das Buch von der Genesis der kopernikanischen Welt zeigt auch ihr Ende an. Blumenbergs Kadenz der Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Kosmos scheint voltairisches: »Il faut cultiver notre jardin.« Aber in einer solch brillanten Weise auf die Sonderstellung des Menschen in der Welt, die unter Verzicht auf seine alte, kosmologisch definierte Würde neu begründet werden muß, hingewiesen zu haben, ist ein wissenschaftsgeschichtliches Ereignis.«

Hans Blumenberg

Schiffbruch mit Zuschauer

Paradigma einer Daseinsmetapher
stw 289. 104 Seiten

Was sich der Anstrengung des Begriffs entzieht, ist in jeder Kultur der langwierigen Arbeit an den Bildern überliefert: der Blick auf das Ganze von Wirklichkeit, Welt, Leben und Geschichte. In den großen Metaphern und Gleichnissen schlägt sich nieder, wird abgewandelt und ausgebaut, was an imaginativer Orientierung gewonnen wurde. Eine der immer präsenten Prägungen ist die vom Leben als Seefahrt. Sie umspannt Ausfahrt und Heimkehr, Hafen und fremde Küste, Ankergrund und Navigation, Sturm und Windstille, Seenot und Schiffbruch, nacktes Überleben und bloßes Zuschauen. Die Metapher gibt sowohl den Umriß eines Ganzen von vielen Bedingungen und Möglichkeiten als auch die Grenzwerte des nahezu Unmöglichen, das allen anderen im besten Falle als Seemannsgarn angeboten wird. Die See zu befahren ist Metapher für den Lebensgang geworden, obwohl es nie das Normale und ›Landläufige‹ gewesen war, vielmehr immer Überschreiten einer Grenze zum nicht Geheueren und Unheimlichen hin. Fragen heften sich an das Bild des Überlebenden: Was bleibt jenseits des Schiffbruchs? Was lohnt es, durch ihn hindurch gerettet zu werden? Was läßt die Geschichte in ihren Untergängen Bestand behalten? Und dann die immer naheliegende, verführerische Wendung: Kann man nicht daheim im Hafen und Zuschauer bleiben? Gibt es die festen Standpunkte für den, der sich heraushalten will, den Kommentator, der die Chance hat, recht zu behalten? Gibt es geschichtliche Bedingungen für die Schwierigkeiten, die es dem Genossen seiner Zeit verwehren, ihr Zuschauer zu bleiben?

Das Buch nimmt das 1960 in den »Paradigmen zu einer Metaphorologie« vorgelegte und seither weiter entwickelte Programm erneut auf. Die Beschreibung und Analyse der nautischen Daseinsmetapher wird in den Rahmen einer ›Theorie der Unbegrifflichkeit‹ gestellt. Sie widersetzt sich der unablässigen Steigerung der Abstraktionen, die alle Gebiete der Humantheorie beherrschen und von ihren lebensweltlichen Ausgangslinien und Obligationen wegzureißen drohen, wenn nicht schon weggerissen haben.

Hans Blumenberg

Arbeit am Mythos

700 Seiten. DM 68,-

Es ist etwas Unerledigtes unter dem Titel des Mythos: das geläufige Geschichtsbild eines einmaligen Weges vom Mythos zum Logos war leichtfertig. Eben dies zeigt die *Arbeit am Mythos* in der funktionalen Analyse mythischer Formen und ihrer Rezeption, in der Aufarbeitung und geschichtlichen Zuordnung der Vorstellungen, die man sich über seinen Ursprung und seine Ursprünglichkeit jeweils gemacht hat. *Arbeit am Mythos* ist ein wissenschaftliches Werk von ingenöser Breite und Tiefe und ein begeisterndes Kunstwerk. Und: ein Buch, in dem der Mythos nicht zuletzt als ein erster Versuch zum Humor in der menschlichen Geschichte erscheint.

Inhalt:

Erster Teil: Archaische Gewaltenteilung. *Nach dem Absolutismus der Wirklichkeit* • *Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbekannten* • *>Bedeutsamkeit<* • *Verfahrensordnungen*. Zweiter Teil: Geschichtswerdung der Geschichten. *Die Verzerrung der Zeitperspektive* • *Grundmythos und Kunstmythos* • *Mythen und Dogmen* • *Den Mythos zu Ende bringen*. Dritter Teil: Die Entfrevelung des Feuerraubs. *Die Rezeption der Quellen schafft die Quellen der Rezeption* • *Sophisten und Kyniker*: *Antithetische Aspekte der Promethie* • *Rückkehr aus der Seinsgrundlosigkeit* • *Ästhetische Aufheiterung*. Vierter Teil: Gegen einen Gott nur ein Gott. *>Zündkraut einer Explosion<* • *Ein Götterkonflikt* • *Prometheus wird Napoleon, Napoleon Prometheus* • *Lesarten des >ungeheuren Spruches*. Fünfter Teil: Der Titan in seinem Jahrhundert. *Durchgang durch die Geschichtsphilosophie* • *Wieder am Felsen der stummen Einsamkeit* • *Wenn nicht den Mythos, dann wenigstens einen zu Ende bringen*.

Norbert Elias
Über den Prozeß der Zivilisation

Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen

*Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen
Oberschichten des Abendlandes
stw 158. 350 Seiten*

*Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft.
Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation
stw 159. 508 Seiten*

Die Soziologie des 20. Jahrhunderts konzentriert sich vor allem auf Zustände. Die langfristigen Transformationen der Gesellschaft und Persönlichkeitsstrukturen hat sie weitgehend aus den Augen verloren. Im Werk von Norbert Elias bilden diese langfristigen Prozesse das zentrale Interesse: Wie ging eigentlich die »Zivilisation« im Abendlande vor sich? Worin bestand sie? Und welches waren ihre Antriebe, ihre Ursachen oder Motoren?

Bei Elias' Arbeit handelt es sich weder um eine Untersuchung über eine »Evolution« im Sinne des 19. Jahrhunderts noch um eine Untersuchung über einen unspezifischen »sozialen Wandel« im Sinne des 20.; seine Arbeit ist grundlegend für eine undogmatische, empirisch fundierte soziologische Theorie der sozialen Prozesse im allgemeinen und der sozialen Entwicklung im besonderen.

Materialien zu
Norbert Elias' Zivilisationstheorie

*Herausgegeben von Peter Gleichmann,
Johan Goudsblom und Hermann Korte
stw 233. 448 Seiten*

Dieser Materialienband möchte zur Verbreiterung und Intensivierung der Auseinandersetzung mit dem soziologischen Arbeitsprogramm von Norbert Elias beitragen.

Die in ihm enthaltenen Beiträge zeigen u. a., daß für die Untersuchung langfristiger gesellschaftlicher Entwicklungen und die Struktur ungeplanter Prozesse in der Zivilisationstheorie von Norbert Elias eine fruchtbare Ausgangsposition vorliegt.

Bernhard Groethuysen

Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und
Lebensanschauung in Frankreich

Band 1: Das Bürgertum und die katholische
Weltanschauung

Band 2: Die Soziallehren der katholischen Kirche
und das Bürgertum
stw 256. 368 und 320 Seiten

Groethuysens ausgreifendes Unternehmen ist als Untersuchung der Entstehung einer spezifisch bürgerlichen Sensibilität, einer Welt- und Lebensanschauung zumal, konzipiert, wie sie sich im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts herauszubilden begann. Die Arbeit erschien zuerst in den Jahren 1927 und 1930. Sie reiht sich der Intention nach den Studien von Dilthey und Simmel zur Entstehung des »modernen« Geistes an, greift aber tiefer ins soziale Gestein der Epoche, so daß sie einerseits mit Franz Borkenaus materialistischer Ideologiegeschichtsschreibung (*Vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*), andererseits mit Norbert Elias' historisch-soziologischen Analysen (*Über den Prozeß der Zivilisation*) verglichen werden kann.

Groethuysens Werk ist also eine »geistesgeschichtliche« Untersuchung besonderer Art. Es thematisiert nicht die großen philosophischen Lehren, die eine reflektierte Form bürgerlicher Ideologie zum Ausdruck bringen, sondern gerade die alltäglichen und anonymen, sozusagen vorreflexiven Gestalten bürgerlichen Denkens und Handelns. Der Autor geht in phänomenologischer Manier aus »vom Leben selbst«, von den Selbstverständlichkeiten des bürgerlichen Lebenszusammenhangs, der sich im 17. und 18. Jahrhundert allmählich von den religiösen Bindungen des Katholizismus emanzipierte. Man kann sagen, daß es sich hier wie bei Walter Benjamins Trauerspielbuch um eine Art »anonyme Geistesgeschichte« des Bürgertums insofern handelt, als nicht seine »anerkannten« Ideologen, sondern seine »populären« Vertreter zu Wort kommen.

Anhand zahlreicher Quellen – etwa von Predigten und pädagogischen Abhandlungen – zeigt Groethuysen, wie sich die Einstellungen des Bürgers sukzessive profanisieren, wie sich seine Anschauungen über Gott, Tod und Sünde, über reich und arm immer mehr von den kirchlichen Lehren lösen und zu einer eigenen Physiognomie in Lebens- und

Weltanschauung führen: »So bildet sich das bürgerliche Klassenbewußtsein. Der neue Wirtschaftstyp, wie er sich in den alten Lebensformen nicht entwickeln konnte, erhält seine geistige Bedeutung und Umgrenzung; er wird zu dem Vertreter einer besonderen, in sich charakterisierten und immer wieder im Gegensatz zu anderen, religiös bedingten Vorstellungsweisen erlebten Einstellung gegenüber Welt und Leben, einer selbständigen bürgerlichen Ideologie, für deren Gestaltung und Ausbildung das Verhältnis des Bürgertums zur Kirche von entscheidender Bedeutung gewesen ist.« Der vielzitierte und -gelästerte Typus des Bourgeois wird von Groethuysen »urgeschichtlich« (Benjamin) bzw. »archäologisch« (Foucault) erforscht.

Bernhard Groethuysen wurde 1880 in Berlin geboren. Er studierte Philosophie, Psychologie, Kunstgeschichte und Wirtschaftspolitik. Unter dem Einfluß Simmels und Diltheys stehend (dessen Gesamtwerk er mitherausgab), beschäftigte er sich gleichermaßen mit psychologischen, anthropologischen und historischen Fragen. In den zwanziger Jahren pendelte er zwischen Paris, wo er im Kreis des Verlags Gallimard die Funktion eines intellektuellen Mentors ausübte, und Berlin, wo er als Privatdozent lehrte, hin und her. Im Jahre 1933 legte er aus Protest gegen die Nationalsozialisten seinen Berliner Lehrauftrag nieder und blieb in Frankreich, wo er fortan als freier Schriftsteller lebte. Er starb 1946 in Luxemburg. Werke: *Das Mitgefühl* (1904); *Philosophische Anthropologie* (1931); *J.-J. Rousseau* (1949); *Philosophie der Französischen Revolution* (1956).

Joseph Needham
Wissenschaftlicher Universalismus

*Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen
Wissenschaft
Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt
von Tilman Spengler
stw 264. 416 Seiten*

Die in diesem Band vereinigten Arbeiten Joseph Needhams stehen in enger thematischer Beziehung zu seinem Hauptwerk *Science and Civilization in China*, der ersten maßgeblichen Gesamtdarstellung des chinesischen Beitrags zur Universalgeschichte von Wissenschaft und Technik. Needham begreift das Zustandekommen der neuzeitlichen Wissenschaft als einen universalen Vorgang, zu dessen Entstehen Beiträge aus vielen Zivilisationen zusammenkommen mußten, der aber erst durch die Entdeckungen und soziokulturellen Neuausrichtungen im Europa der Renaissance die für ihn bestimmende Dynamik erhielt. »Wissenschaftlicher Universalismus« als konkretes Forschungsprogramm zielt demnach ebenso auf die Beschreibung einzelner Komponenten wie auf eine Kennzeichnung des Milieus, innerhalb dessen eine Kombination der Einzelteile das Unternehmen »moderne Wissenschaft« in Gang setzte.

Wenn der Durchbruch zur modernen Wissenschaft allein in Europa gelang, in anderen Kulturen dazu aber die kognitiven Voraussetzungen genauso vorhanden waren, dann müssen, folgert Needham, soziokulturelle Unterschiede die entscheidenden Hemm- bzw. Beschleunigungsfaktoren bezeichnen.

Der Aufsatz »Wissenschaft und Gesellschaft in Ost und West« geht auf einige dieser Unterschiede ein. »Die Einheit der Wissenschaft, Asiens unentbehrlicher Beitrag«, der zweite Aufsatz der Auswahl, liefert eine faktische Erhärting der These von der Universalität des Vorgangs, an dessen Ende die neuzeitliche Wissenschaft stand. Daß es sich bei diesen Beiträgen um mehr als nur die ständig zitierten Beispiele des Schießpulvers, der Druckkunst und des magnetischen Kompasses handelt, wird dabei ebenso deutlich wie die zentrale Rolle des arabischen Kulturrasms für die Übermittlung der Erfindungen und Erkenntnisse. »Der chinesische Beitrag zu Wissenschaft und Technik« greift das Thema aus chinesischer Perspektive auf.

Needham beschränkt sich hier nicht auf die Aufzählung vieler Einzelfälle, er schildert auch die chinesische Einstellung zu Fragen der sozialen Verfügbarkeit von Wissenschaft und Technik.

Als Beispiele für Needhams Geschick, Problemzusammenhänge global und gleichzeitig detailgetreu in den Griff zu bekommen, dienen die Aufsätze »Der Zeitbegriff im Orient« und »Das fehlende Glied in der Entwicklung des Uhrenbaus: ein chinesischer Beitrag«.

Zunächst räumt Needham mit dem vulgär-philosophischen Klischee des »zeitlosen Orients« auf und zeigt sehr genau, wie konkret sich die Chinesen der Realität zeitlicher Abläufe in der Geschichte bewußt waren. Und zum Nachweis, daß sich derlei Gedanken nicht nur auf den mageren Weiden der Spekulation bewegten, zeigt Needham in seiner Geschichte des chinesischen Uhrenbaus gleichsam das handwerkliche Komplement: mehr noch, die Unruh, die zentrale Vorrichtung der mechanischen Zeitmessung, ist eine chinesische Erfindung.

Die traditionelle chinesische Medizin steht seit einigen Jahren im Brennpunkt nicht nur medizin-historischen Interesses. Das röhrt zum einen aus sozio-politischen Begleitumständen ihrer Wiedergeburt im sozialistischen China her, zum anderen aus dem erklärten Unvermögen westlicher Mediziner, gewisse therapeutische Effekte dieser Medizin in den Begriffen ihrer eigenen Deutungssysteme nachzuvollziehen. In »Medizin und chinesische Kultur« klärt Needham zunächst die Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen der traditionellen Medizin Chinas, die wie keine andere wissenschaftliche Disziplin von der sie umlagernden Kultur geprägt wurde, und schlägt dann einige Interpretationen zu ihrer Wirkungsweise vor.

Wolf Lepenies

Das Ende der Naturgeschichte

*Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den
Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*
stw 227. 288 Seiten

Thema des Buches von Wolf Lepenies ist der Übergang vom naturhistorischen zum entwicklungsgeschichtlichen Denken: an der Wende zum 19. Jahrhundert gelangen die Wissenschaften unter einen Erfahrungsdruck, der zur Aufgabe der alten, räumlich orientierten Klassifikationsverfahren führt und jene Phase der Verzeitlichung ankündigt, die mit der Darwinschen Evolutionstheorie ihren Höhepunkt erreicht. Das entwicklungsgeschichtliche Denken setzt sich dabei in den einzelnen Disziplinen in unterschiedlicher Weise durch – doch zeigen sich genügend Ähnlichkeiten in Botanik und Zoologie, Medizin, Chemie und Geologie, Astronomie, Rechts- und Kunstgeschichte, um der Epoche von 1775 bis 1825 ein unverwechselbares Gepräge zu geben. Die »Emanzipation« von der Naturgeschichte gelingt aber nur unvollkommen, insbesondere in der Historie selbst lassen sich von Michelet bis Jakob Burckhardt Spuren naturgeschichtlichen Denkens ausmachen, die mehr sind als bloß Überreste. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten ihres Nachruhms, daß die so geschmähte Naturgeschichte in der Literatur überlebt. Der Entwicklungsgang der Naturgeschichte kehrt sich von Balzac bis Proust um: gegenüber der Menagerie der *Comédie humaine* erscheint Prousts Romanwerk als Herbarium. Kennzeichnend ist auch der Bedeutungswechsel, den der Normalitätsbegriff vom 18. zum 19. Jahrhundert durchmacht, sowie die Veralltäglichung des Außerordentlichen. Während im 18. Jahrhundert das Wunderbare und das Außerordentliche Bestandteil des Wissenschaftsprozesses selbst sind, ist die moderne Wissenschaft durch sensationsfreies Alltagshandeln gekennzeichnet.

Edgar Zilsel

Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen
Wissenschaft

*Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Krohn
Mit einer biobibliographischen Notiz
von Jörn Behrmann
stw 152. 288 Seiten*

Edgar Zilsel (1891–1944) hat in Wien Mathematik, Physik und Philosophie studiert. Mit Otto Neurath gehörte er zum linken Flügel des Wiener Kreises. Einer Universitätskarriere zog er die Arbeit an der Wiener Volkshochschule vor. 1934 Haft, 1938 Ausreise nach England, 1939 in die USA. Dort dank eines Stipendiums Forschungsarbeiten; lehrte zunächst am Hunter College der City University of New York, dann am Mills College in Oakland.

Jörn Behrmann und Wolfgang Krohn sind Mitarbeiter des Max-Planck-Institutes zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg. Edgar Zilsel hat im amerikanischen Exil eine zusammenhängende Studie über die Entstehung der Naturwissenschaften begonnen, deren Ergebnisse (wegen seines Todes im Jahre 1944) nur fragmentiert als Aufsatzveröffentlichungen vorliegen. Diese Aufsätze folgen aber einer inneren Systematik, die ihre gemeinsame Veröffentlichung nahelegt.

Die allgemeine These Zilsels: zwischen 1300 und 600 existieren drei Schichten von Intellektuellen, die institutionell und ideologisch voneinander getrennt waren: die Gelehrten, die literarischen Humanisten und die Künstler-Ingenieure. Während die letzte Gruppe Experiment, Sektion und das wissenschaftlich-technische Instrumentarium entwickelt, bleiben die sozialen Vorurteile der Gelehrten und Humanisten gegen Handarbeit und experimentelle Verfahren in der Wissenschaft bis ins 16. Jahrhundert stabil. Erst mit der Generation Bacon, Galilei, Gilbert wird das kausale Denken der plebejischen Künstler-Ingenieure mit dem theoretischen Denken der Naturphilosophie verknüpft.

Das Vorwort des Herausgebers rekonstruiert den theoretischen Zusammenhang der Aufsätze und geht auf die empirischen und begrifflichen Probleme ein, die sich einer Soziologie der Wissenschaftsgeschichte in der heutigen Forschung stellen.

Karl Polanyi
The Great Transformation

*Politische und ökonomische Ursprünge von
Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*
Übersetzt von Heinrich Jelinek
stw 260. 400 Seiten

The Great Transformation, 1944 erschienen, geht von der These aus, daß erst die Herausbildung einer liberalen Marktwirtschaft mit ihrem »freien Spiel der Kräfte« zu jener charakteristischen »Herauslösung« und Verselbständigung der Ökonomie gegenüber der Gesellschaft geführt hat, die historisch ein Novum darstellt und die bürgerliche Gesellschaft von allen anderen Gesellschaftsformationen unterscheidet.

Karl Polanyi
Ökonomie und Gesellschaft

Mit einer Einleitung von S. C. Humphreys
Übersetzt von Heinrich Jelinek
stw 295. 450 Seiten

Zu einem Verständnis früherer oder weniger entwickelter Gesellschaften, in denen die ökonomischen Beziehungen noch im Gesellschaftssystem »eingebettet« sind, benötigen wir eine neue Theorie der vergleichenden Ökonomie. In marktlosen Gesellschaften kann die Wirtschaft nicht durch Bezugnahme auf ein einheitliches System rationaler Berechnungen herausgehoben werden. Statt dessen muß der Historiker oder Anthropologe von den materiellen Objekten ausgehen, die der Befriedigung von Bedürfnissen dienen, und ihre Bewegungen verfolgen, um festzustellen, welche funktionellen Muster und Gruppierungen zutage treten.

Karl Polanyi wurde 1886 in Wien geboren. Nach einem Jura- und Philosophiestudium in Budapest wurde er Redakteur in Wien, wo er sich intensiv mit volkswirtschaftlichen und wirtschaftshistorischen Themen beschäftigte. 1933 emigrierte Polanyi nach Großbritannien; dort betätigte er sich vor allem in der Arbeiterbildung. 1947 erfolgte seine Berufung als Gastprofessor an die New Yorker Columbia University. Er starb 1964 in Toronto/Kanada. Werke: *Trade and Market in the Early Empires* (1957); *The Livelihood of Man* (1977).

Alphabetisches Verzeichnis der suhrkamp taschenbücher wissenschaft

Adorno, Ästhetische Theorie 2
– Drei Studien zu Hegel 110
– Einleitung in die Musiksoziologie 142
– Kierkegaard 74
– Negative Dialektik 113
– Noten zur Literatur 355
– Philosophie der neuen Musik 239
– Philosophische Terminologie Bd. 1 23
– Philosophische Terminologie Bd. 2 50
– Prismen 178
– Soziologische Schriften I 306
Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos 122
Alexy, Theorie der juristischen Argumentation 436
Apel, Der Denkweg von Charles S. Peirce 141
– (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie 375
– Transformation der Philosophie, Bd. 1 164
– Transformation der Philosophie, Bd. 2 165
Arnaszus, Spieltheorie und Nutzenbegriff 51
Ashby, Einführung in die Kybernetik 34
Avineri, Hegels Theorie des modernen Staates 146
Bachelard, Die Philosophie des Nein 325
Bachofen, Das Mutterrecht 135
Materialien zu Bachofens »Das Mutterrecht« 136
Barth, Wahrheit und Ideologie 68
Batscha/Garber (Hg.), Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft 363
Baxandall, Die Wirklichkeit der Bilder 442
Becker, Grundlagen der Mathematik 114
Bendix, Freiheit und historisches Schicksal 390
– Könige oder Volk. 2 Bde. 338
Benjamin, Charles Baudelaire 47
– Der Begriff der Kunstkritik 4
– Trauerspiel 225
Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte« 121
Bernfeld, Sisyphos 37
Bilz, Studien über Angst und Schmerz 44
– Wie frei ist der Mensch? 17
Bloch, Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde. 3
– Geist der Utopie 35
– Naturrecht 250
– Philosophie d. Renaissance 252
– Subjekt/Objekt 251
– Tübinger Einleitung 253
Materialien zu Blochs »Prinzip Hoffnung« 111
Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe. 24/79/174 in Kas-sette
– Säkularisierung und Selbstbehauptung (1. u. 2. Teil von »Legitimität«) 79
– Der Prozeß der theoretischen Neugierde (3. Teil von »Legitimität«) 24
– Aspekte der Epochenschwelle (4. Teil von »Legitimität«) 174
– Die Genesis der kopernikanischen Welt. 3 Bde. 352
– Schiffbruch mit Zuschauer 289
Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit 163
Böhme, Alternativen der Wissenschaft 334
Böhme/van den Daele/Krohn, Experimentelle Philosophie 205
Böhme/v. Engelhardt (Hg.), Entfremdete Wissenschaft 278
Bonß/Honneth (Hg.), Sozialforschung als Kritik 400
Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis 291
– Zur Soziologie der symbolischen Formen 107
Bourdieu u. a., Eine illegitime Kunst 441
Broué/Témime, Revolution und Krieg in Spanien. 2 Bde. 118
Bruder, Psychologie ohne Bewußtsein 415
Bubner, Handlung, Sprache und Vernunft 382
Bucharin/Deborin, Kontroversen 64
Bürger, Vermittlung – Rezeption – Funktion 288
– Tradition und Subjektivität 326
– Zur Kritik der idealistischen Ästhetik 419
Canguilhem, Wissenschaftsgeschichte 286
Castel, Die psychiatrische Ordnung 451
Castoriadis, Durchs Labyrinth 435
Cerquiglini/Gumbrecht (Hg.), Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie 411
Childe, Soziale Evolution 115
Chomsky, Aspekte der Syntax-Theorie 42
– Regeln und Repräsentationen 351
– Reflexionen über die Sprache 185
– Sprache und Geist 19
Cicourel, Methode und Messung in der Soziologie 99
Claessens, Kapitalismus als Kultur 275
Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes 175
Coulmas, Über Schrift 378
Cremerius, Psychosomat. Medizin 255
– (Hg.), Rezeption der Psychoanalyse 296
van den Daele, Krohn, Weingart (Hg.), Geplante Forschung 229
Dahmer, Libido und Gesellschaft 345
Danto, Analytische Geschichtsphilosophie 328
Deborin/Bucharin, Kontroversen 64
Deleuze/Guattari, Anti-Odipus 224
Denninger (Hg.), Freiheitliche demokratische Grund-ordnung. 2 Bde. 150
Denninger/Lüderssen, Polizei und Strafprozeß 228
Derrida, Die Schrift und die Differenz 177
– Grammatologie 417
Descombes, Das Selbe und das Andere 346
Devereux, Normal und abnormal 395
Diltzhey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften 354
Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik 353
Dreeben, Was wir in der Schule lernen 294
Dreier, Recht-Moral-Ideologie 344
Drews/Brecht, Psychoanalytische Ich-Psychologie 381
Dubiel, Wissenschaftsorganisation 258
Duby/Lardreau, Geschichte und Geschichtswissen-schaft 409
Durkheim, Der Selbstmord 431
– Soziologie und Philosophie 176
Dux, Die Logik der Weltbilder 370
Eckstaedt/Klüwer (Hg.), Zeit allein heilt keine Wun-den 308
Eco, Das offene Kunstwerk 222
Edelstein/Keller (Hg.), Perspektivität und Interpretation 364
Eder, Die Entstehung staatl. organisierter Gesell-schaften 332
Ehlich (Hg.), Erzählen im Alltag 323
Einführung in den Strukturalismus 10
Eliade, Schamanismus 126
Elias, Die höfische Gesellschaft 423
– Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. 1 158
– Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. 2 159
Materialien zu Elias' Zivilisationstheorie 233

Enzensberger, Literatur und Interesse 302
 Erikson, Der junge Mann Luther 117
 – Dimensionen einer neuen Identität 100
 – Gandhi Wahrheit 265
 – Identität und Lebenszyklus 16
 Erlich, Russischer Formalismus 21
 Ethnomethodologie (hg. v. Weingarten/Sach/
 Schenhein) 71
 Euchner, Naturrecht und Politik bei John Locke
 280
 Evans-Pritchard, Theorien über primitive Religionen
 359
 Fettscher, Rousseaus politische Philosophie 143
 Fichte, Politische Schriften (hg. v. Batscha/Saage) 201
 Fleck, Entstehung und Entwicklung einer wissen-
 schaftlichen Tatsache 312
 – Erfahrung und Tatsache 404
 Foucault, Archäologie des Wissens 356
 – (Hg.), Der Fall Rivière 128
 – Die Ordnung der Dinge 96
 – Sexualität und Wahrheit 448
 – Überwachen und Strafen 184
 – Wahnsinn und Gesellschaft 39
 Frank, Das Sagbare und das Unsagbare 317
 Friedensutopien, Kant/Fichte/Schlegel/Görres
 (hg. v. Batscha/Saage) 267
 Fulda u. a., Kritische Darstellung der Metaphysik
 315
 Furth, Intelligenz und Erkennen 160
 Galileo Galilei, Sidereus Nuncius 337
 Gert, Die moralischen Regeln 405
 Gethmann, Logik und Pragmatik 399
 Geulen (Hg.), Perspektivenübernahme und soziales
 Handeln 348
 Goffman, Das Individuum im öffentlichen Austausch
 396
 – Rahmen-Analyse 329
 – Stigma 140
 Goldstein/Freud/Solnit, Diesseits des Kindeswohls
 383
 Gombrich, Meditationen über ein Steckenpferd 237
 Goudsblom, Soziologie auf der Waagschale 223
 Grewendorf (Hg.), Sprechakttheorie und Semantik
 276
 Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff 52
 Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt-
 und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. 256
 Grunberger, Vom Narzißmus zum Objekt 392
 Guattari/Deleuze, Anti-Ödipus 224
 Habermas, Erkenntnis und Interesse 1
 – Moralbewußtsein ... 422
 – Theorie und Praxis 243
 – Zur Rekonstruktion des Historischen Materialis-
 mus 154
 Materialien zu Habermas' Erkenntnis und Interesse:
 49
 Hare, Freiheit und Vernunft 457
 – Die Sprache der Moral 412
 Harman, Das Wesen der Moral 324
 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts
 145
 – Phänomenologie des Geistes 8
 Materialien zu Hegels Phänomenologie des
 Geistes: 9
 Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie Bd. 1 88
 Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie Bd. 2 89
 Helfer/Kempe, Das geschlagene Kind 247
 Heller, u. a., Die Seele und das Leben 80
 Henle, Sprache, Denken, Kultur 120
 Höffe, Ethik und Politik 266

Hörisch (Hg.), Ich möchte ein solcher werden wie ...
 283
 Hörmann, Meinen und Verstehen 230
 Hoffmann, Charakter und Neurose 438
 Holbach, System der Natur 259
 Holenstein, Roman Jakobsons phänomenologischer
 Strukturalismus 116
 – Von der Hintergebarkeit der Sprache 316
 Holton, Thematische Analysen der Wissenschaft 293
 Honneth, Arbeit, Handlung, Normativität 321
 Hymes, Soziolinguistik 299
 Jäger (Hg.), Kriminologie im Strafprozeß 309
 – Verbrechen unter totalitärer Herrschaft 388
 Jaeggi, Theoretische Praxis 149
 Jaeggi/Honneth (Hg.), Theorien des Historischen
 Materialismus 182
 Jacobson, E., Depression 456
 – Das Selbst und die Welt der Objekte 242
 Jakobson, R., Hölderlin, Klee, Brecht 162
 – /Pomorska, Poesie und Grammatik 386
 – Poetik 262
 Jokisch (Hg.), Techniksoziologie 379
 Kant, Die Metaphysik der Sitten 190
 – Kritik der praktischen Vernunft 56
 – Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde. 55
 – Kritik der Urteilskraft 57
 – Schriften zur Anthropologie 1 192
 – Schriften zur Anthropologie 2 193
 – Schriften zur Metaphysik und Logik 1 188
 – Schriften zur Metaphysik und Logik 2 189
 – Schriften zur Naturphilosophie 191
 – Vorkritische Schriften bis 1768 1 186
 – Vorkritische Schriften bis 1768 2 187
 Kant zu ehren 61
 Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Ver-
 nunft“ 59
 Materialien zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“ 58
 Materialien zu Kants „Kritik der Urteilskraft“ 60
 Materialien zu Kants „Rechtsphilosophie“ 171
 Kenny, Wittgenstein 69
 Kernberg, Borderline-Störungen und pathologischer
 Narzißmus 429
 Keupp/Zaumseil (Hg.), Gesellschaftliche Organisie-
 rung psychischen Leidens 246
 Kierkegaard, Philosophische Brocken 147
 – Über den Begriff der Ironie 127
 Koch (Hg.), Die juristische Methode im Staatsrecht
 198
 Körner, Erfahrung und Theorie 197
 Kohut, Die Heilung des Selbst 373
 – Die Zukunft der Psychoanalyse 125
 – Introspektion, Empathie und Psychoanalyse 207
 – Narzißmus 157
 Kojève, Hegel, Kommentar zur „Phänomenologie
 des Geistes“ 97
 Koselleck, Kritik und Krise 36
 Koyré, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen
 Universum 320
 Kracauer, Der Detektiv-Roman 297
 – Geschichte – Vor den letzten Dingen 11
 Kuhlmann/Böhler (Hg.), Kommunikation und
 Reflexion 408
 Kuhn, Die Entstehung des Neuen 236
 – Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen 25
 Lacan, Schriften 1 137
 Lange, Geschichte des Materialismus. 2 Bde. 70
 Laplanche/Pontalis, Das Vokabular der
 Psychoanalyse 7
 Leach, Kultur und Kommunikation 212
 Leclaire, Der psychoanalytische Prozeß 119

Lenk, Zur Sozialphilosophie der Technik 414
 Lenneberg, Biologische Grundlagen der Sprache 217
 Lenski, Macht und Privileg 183
 Lepenies, Das Ende der Naturgeschichte 227
 – (Hg.), Geschichte der Soziologie. 4 Bde. 367
 Leuninger, Reflexionen über die Universalgrammatik 282
 Lévi-Strauss, Das wilde Denken 14
 – Mythologica I, Das Rohe und das Gekochte 167
 – Mythologica II, Vom Honig zur Asche 168
 – Mythologica III, Der Ursprung der Tischsitten 169
 – Mythologica IV, Der nackte Mensch. 2 Bde. 170
 – Strukturelle Anthropologie 226
 – Traurige Tropen 240
 Lindner/Lüdke (Hg.), Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne 122
 Locke, Zwei Abhandlungen 213
 Lorenzen, Konstruktive Wissenschaftstheorie 93
 – Methodisches Denken 73
 Lorenzer, Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis 173
 – Sprachspiel und Interaktionsformen 81
 – Sprachzerstörung und Rekonstruktion 31
 Lüderssen, Kriminalpolitik auf verschlungenen Wegen 347
 Lüderssen/Sack (Hg.), Vom Nutzen und Nachteil der Sozialwissenschaften für das Strafrecht. 2 Bde. 327
 – s. a. unter Seminar
 Lüderssen/Seibert (Hg.), Autor und Täter 261
 Lugowski, Die Form der Individualität im Roman 151
 Luhmann, Funktion der Religion 407
 – Legitimation durch Verfahren 443
 – Zweckbegriff und Systematikalität 12
 Luhmann/Pförtner (Hg.), Theorietechnik und Moral 206
 Luhmann/Schorr (Hg.), Zwischen Technologie und Selbstreferenz 391
 Lukács, Der junge Hegel. 2 Bde. 33
 Macpherson, Nachruf auf die liberale Demokratie 305
 – Politische Theorie des Besitzindividualismus 41
 Malinowski, Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur 104
 Mandeville, Die Bienenfabel 300
 Mannheim, Strukturen des Denkens 298
 Markis, Protophilosophie 318
 deMause (Hg.), Hört ihr die Kinder weinen 339
 Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie 394
 Martens (Hg.), Kindliche Kommunikation 272
 Marxismus und Ethik 75
 Mead, Geist, Identität und Gesellschaft 28
 Mehrmann/Richter (Hg.), Naturwissenschaft, Technik und NS-Ideologie 303
 Meilllassoux, Die wilden Früchte der Frau 447
 Meja/Stehr (Hg.), Der Streit um die Wissenssoziologie. 2 Bde. 361
 Menne, Psychoanalyse und Unterschicht 301
 Menninger, Selbstzerstörung 249
 Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik 105
 Merton, Auf den Schultern von Riesen 426
 Métral, Die Ehe 357
 Miliband, Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft 112
 Minder, Glaube, Skepsis und Rationalismus 43
 Mittelstraß, Die Möglichkeit von Wissenschaft 62
 – (Hg.), Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln 270
 – Wissenschaft als Lebensform 376
 Mitterauer (Hg.), Historische Familienforschung 387
 Mommsen, Max Weber 53
 Moore, Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie 54
 Morris, Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie 179
 – Symbolik und Realität 342
 Münster, Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von E. Bloch 372
 Needham, Wissenschaftlicher Universalismus 264
 Neurath, Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus 281
 Nowotny, Kernenergie: Gefahr oder Notwendigkeit 290
 O'Connor, Die Finanzkrise des Staates 83
 Oelmüller, Unbefriedigte Aufklärung 263
 Oppitz, Notwendige Beziehungen 101
 Oser, Moralisches Urteil in Gruppen, Soziales Handeln, Verteilungsgerechtigkeit 335
 Parin/Morgenhalter, Fürchte deinen Nächsten 235
 Parsons, Gesellschaften 106
 Parsons/Schütz, Briefwechsel 202
 Peirce, Phänomen und Logik der Zeichen 425
 Peukert, Wissenschaftstheorie 231
 Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde 27
 – Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde 77
 – Einführung in die genetische Erkenntnistheorie 6
 Plessner, Die verspätete Nation 66
 Pólyai, Ökonomie und Gesellschaft 295
 – Transformation 260
 Pontalis, Nach Freud 108
 Pontalis/Laplanche, Das Vokabular der Psychoanalyse. 2 Bde. 7
 Propp, Morphologie des Märchens 131
 Quine, Grundzüge der Logik 65
 Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit 271
 Reck, Identität, Rationalität und Verantwortung 369
 Redlich/Freedman, Theorie und Praxis der Psychiatrie. 2 Bde. 148
 Reinalter, Freimaurer und Geheimbünde 403
 Ribeiro, Der zivilisatorische Prozeß 433
 Ricœur, Die Interpretation 76
 Ritter, Metaphysik und Politik 199
 Rosenbaum, Formen der Familie 374
 v. Savigny, Die Philosophie der normalen Sprache 29
 Schadewaldt, Anfänge der Philosophie 218
 – Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen 389
 Schelling, Philosophie der Offenbarung 181
 – Über das Wesen der menschlichen Freiheit 138
 Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen 139
 Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik 211
 Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre 269
 Schluchter, Rationalismus der Weltbeherrschung 322
 – (Hg.), Verhalten, Handeln und System 310
 – (Hg.), Max Webers Studie über das antike Judentum 340
 – (Hg.), Max Webers Studie über Konfuzianismus 402
 Schnadelbach, Philosophie in Deutschland, 1831–1933 401
 Schnelle (Hg.), Sprache und Gehirn 343
 Scholem, Die jüdische Mystik 330
 – Von der mystischen Gestalt der Gottheit 209

- Zur Kabbala und ihrer Symbolik 13
- Schütz, Das Problem der Relevanz 37¹
- Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt 92
- Luckmann, Strukturen der Lebenswelt Bd. I 284
- Theorie der Lebensformen 350
- Schulze (Hg.), Europäische Bauernrevolten der frühen Neuzeit 393
- Schröter (Hg.), Psychoanalyse als Gespräch 377
- Schumann, Handel mit Gerechtigkeit 214
- Schwemmer, Philosophie der Praxis 331
- Schweppenhäuser (Hg.), Benjamin über Kafka 341
- Searle, Ausdruck und Bedeutung 349
- Sprechakte 458
- Seebaß, Das Problem von Sprache und Denken 279
- Seminar: Abweichendes Verhalten I
(hg. v. Lüderssen/Sack) 84
- Abweichendes Verhalten II
(hg. v. Lüderssen/Sack) 85
- Abweichendes Verhalten III
(hg. v. Lüderssen/Sack) 86
- Abweichendes Verhalten IV
(hg. v. Lüderssen/Sack) 87
- Angewandte Sozialforschung
(hg. v. Badura) 153
- Zur Philosophie Ernst Blochs
(hg. v. B. Schmidt) 268
- Dialektik I (hg. v. Horstmann) 234
- Entstehung der antiken Klassengesellschaft
(hg. v. Kippenberg) 130
- Entstehung von Klassengesellschaften
(hg. v. Eder) 30
- Familie und Familienrecht I
(hg. v. Simitis/Zenz) 102
- Familie und Familienrecht II
(hg. v. Simitis/Zenz) 103
- Familie und Gesellschaftsstruktur
(hg. v. Rosenbaum) 244
- Freies Handeln und Determinismus
(hg. v. Pothast) 257
- Geschichte und Theorie
(hg. v. Baumgartner/Rüsens) 98
- Gesellschaft und Homosexualität
(hg. v. Lautmann) 200
- Hermeneutik und die Wissenschaften
(hg. v. Gadamer/Boehm) 238
- Kommunikation, Interaktion, Identität
(hg. v. Auwärter/Kirsch/Schröter) 156
- Literatur- und Kunstsoziologie
(hg. v. Bürger) 245
- Medizin, Gesellschaft, Geschichte
(hg. v. Deppe/Regus) 67
- Philosophische Hermeneutik
(hg. v. Gadamer/Boehm) 144
- Politische Ökonomie (hg. v. Vogt) 22
- Regelbegriff in der praktischen Semantik
(hg. v. Heringer) 94
- Religion und gesellschaftliche Entwicklung
(hg. v. Seyfarth/Sprondel) 38
- Sprache und Ethik (hg. v. Grewendorf/Meggle) 91
- Theorien der künstlerischen Produktivität
(hg. v. Curtius) 166
- Simitis u. a., Kindeswohl 292
- Simmel, Schriften zur Soziologie 434
- Skirbekk (Hg.), Wahrheitstheorien 210
- Sorel, Über die Gewalt 360
- Solla Price, Little Science – Big Science 48
- Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell 32
- Sprachanalyse und Soziologie (hg. v. Wiggershaus)
123
- Sprache, Denken, Kultur (hg. v. Henle) 120
- Strauss, Anselm, Spiegel und Masken 109
- Strauss, Leo, Naturrecht und Geschichte 216
- Szondi, Das lyrische Drama des Fin de siècle 90
- Einführung in die literarische Hermeneutik 124
- Poetik und Geschichtsphilosophie I 40
- Poetik und Geschichtsphilosophie II 72
- Schriften 1 219
- Schriften 2 220
- Theorie des bürgerlichen Trauerspiels 15
- Taylor, Hegel 416
- Témime/Broué, Revolution und Krieg in Spanien.
2 Bde. 118
- Theoretotechnik und Moral 206
- Theunissen, Sein und Schein 314
- Theunissen/Greve (Hg.), Materialien zur Philosophie
Kierkegaards 241
- Thompson, Über Wachstum und Form 410
- Tiedemann, Dialektik im Stillstand 445
- Toulmin, Kritik der kollektiven Vernunft 437
- Voraussicht und Verstehen 358
- Touraine, Was nützt die Soziologie? 133
- Trotzsch/Wohlauf (Hg.), Technik-Geschichte 319
- Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbst-
bestimmung 221
- Vorlesungen zur Einführung in die sprach-
analytische Philosophie 45
- Uexküll, Theoretische Biologie 29
- Ullrich, Technik und Herrschaft 277
- Umweltforschung – die gesteuerte Wissenschaft
215
- Vranicki, Geschichte des Marxismus, 2 Bde. 406
- Wahl/Honig/Gravenhorst, Wissenschaftlichkeit und
Interessen 398
- Wahrheitstheorien 210
- Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens 311
- Waldenfels/Broekman/Pažanin (Hg.), Phänomeno-
logie und Marxismus I 195
- Phänomenologie und Marxismus II 196
- Phänomenologie und Marxismus III 232
- Phänomenologie und Marxismus IV 273
- Watt, Der bürgerliche Roman 78
- Weimann, Literaturgeschichte und Mythologie
204
- Weingart, Wissensproduktion und soziale Struktur
155
- Weingarten u. a. (Hg.), Ethnomethodologie 71
- Weizenbaum, Macht der Computer 274
- Weizsäcker, Der Gestaltkreis 18
- Wesel, Aufklärungen über Recht 368
- Der Mythos vom Matriarchat 333
- Whitehead, Prozeß und Realität 424
- Williams, Innovationen 430
- Windh, Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Ver-
hältnis zur Philosophie 95
- Wittgenstein, Das Blaue Buch. Eine philosophische
Betrachtung (Das Braune Buch) 313
- Philosophische Bemerkungen 336
- Philosophische Grammatik 5
- Philosophische Untersuchungen 203
- Wölffel, Objekte der Kunst 384
- Wunderlich, Studien zur Sprechakttheorie 172
- Zenz, Kindesmisshandlung und Kindesrechte 362
- Zilsel, Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen
Wissenschaft 152
- Zimmer, Philosophie und Religion Indiens 26

Daß der Strukturalismus so etwas wie eine Faszination ausübt, »liegt daran, daß in unserer Gesellschaft Wissenschaft vollkommen von der Kunst getrennt wird, das heißt also von allem, was in uns noch mit Sensibilität zusammenhängt. Der Strukturalismus trennt die beiden Pole nicht voneinander; im Studium sehr konkreter Phänomene, die die Sensibilität berühren, praktiziert er das, was ich als die ›Theorie des wilden Denkens‹ bezeichnet habe.«

Claude Lévi-Strauss in »Der Spiegel«

stw

